KANTS PRINZIP DER AUTONOMIE IM VERHÄLTNIS ZUR IDEE DES REICHES DER ZWECKE.

INAUGURALDISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT

HALLE-WITTENBERG

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

VORGELEGT VON

KURT BACHE

AUS POSEN.

HALLE a. S.
HOFBUCHDRUCKEREI VON C. A. KAEMMERER & CO.
1909.

Referent: Professor Dr. **Ebbinghaus.**
Tag der mündlichen Prüfung: 10. Juli 1908.

Meinen lieben Eltern.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41544709_0145

Inhalt.

I.

Das Prinzip der Autonomie bei Kant.

§ 1. Die Bedeutung des Sittengesetzes 1
§ 2. Kants Begründungsweise des ethischen Prinzips . . . 4
§ 3. Der Inhalt des Sittengesetzes und seine Begründung selbst 7

II.

Geschichtliches zur teleologischen Anschauung Kants . 14

III.

Autonomie und Reich der Zwecke.

§ 1. Der Begriff der Persönlichkeit 25
a) Die Persönlichkeit als Träger des sittlichen Handelns 25
b) Die Persönlichkeit als Objekt der sittlichen Behandlung und als Gegenstand der Achtung 26
§ 2. Die Gemeinschaft 29
§ 3. Das Reich der Zwecke 31
a) Zum Begriffe des Zweckes 32
b) Das Reich der Zwecke 33

I.

Das Prinzip der Autonomie bei Kant.

§ 1.

Die Bedeutung des Sittengesetzes.

Nachdem Kant in der theoretischen Philosophie, wie sie in der „Kritik der reinen Vernunft“ vorliegt, Erkenntnisse von allgemeingültiger Art ermittelt hat, erhebt sich für ihn auf praktischem Gebiete die Grundfrage, ob es auch hier Prinzipien gibt, nach denen wir unser sittliches Tun und Handeln bewerten können, die uns einen Masstab für unsere Handlungen bieten sollen.

Wie in der theoretischen Philosophie im Begriffe des „Grundsatzes“ in letzter Linie das Erkenntnisproblem verankert wurde, so tritt auf praktischem Gebiete der Begriff des „Grundsatzes“ von Anfang an in den Vordergrund der Untersuchung. Handelte es sich dort um theoretische Grundsätze, so muss es sich hier um praktische Grundsätze handeln, die aber gleich zum Beginn der „Kritik der praktischen Vernunft“ auf jene bezogen werden, um zugleich bestimmt von ihnen unterschieden werden zu können. Zunächst bezeichnet Kant hier nämlich das Wesen des praktischen Grundsatzes überhaupt als „Gesetz“, das „als objektiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird“.[1])

So trennt er sein Prinzip einerseits ab von der blos subjektiven Maxime, andererseits vom Prinzip überhaupt. Kant muss diese zweite Abgrenzung vollziehen, weil jedes Prinzip schlechthin Allgemeingültigkeit fordert, ein allgemeingültiges Gesetz überhaupt ist. Das praktische Prinzip bestimmt Kant daher näher dadurch, dass er es auf den Willen jedes vernünftigen Wesens bezieht; hierdurch steckt er innerhalb des Begriffes des allgemeingültigen Prinzips überhaupt den Begriff des praktischen Prinzips definitorisch

1) Vgl. Kant: „Kritik der praktischen Vernunft“. V. Bd. S. 19 der zweiten Hartensteinschen Ausgabe, nach der ich im Folgenden stets Kant zitieren werde.

ab. Dadurch hat Kant die begriffliche Bestimmung des praktischen allgemeingültigen Gesetzes gegeben, dass er es einerseits von der blos subjektiven Maxime, andererseits vom Prinzip überhaupt unterschied. Die Unterscheidung des praktischen vom Prinzip überhaupt gibt Kant sofort aber noch genauer dadurch, dass er nicht blos das praktische Prinzip dem Prinzip überhaupt gegenüberstellt, sondern das letzte disjunktiv zerlegt in theoretische und praktische Prinzipien und nun beide Disjunktionsglieder auf einander vergleichend bezieht:

In seiner Anmerkung zum ersten Paragraphen beschränkt er die theoretischen Prinzipien infolge seiner theoretischen Philosophie auf die Naturerkenntnis.[1]) Das praktische Prinzip hingegen zielt durch die ihm von Kant gewiesene Beziehung auf den Willen immer auf etwas ab, das sein oder geschehen soll. Drückt ein Prinzip an und für sich Notwendigkeit aus, so fordern die theoretischen Prinzipien unbedingte objektive Seins-, das praktische Prinzip endlich beansprucht unbedingte Sollensnotwendigkeit;[2]) diese bezeichnet Kant auch als Nötigung.

Als allgemeingültiges objektives Sollensprinzip also trennt sich unser Gesetz zunächst durch die Objektivität von der Maxime, deren Bestimmung subjektiv ist. Die objektive Sollensnotwendigkeit unterscheidet unser Prinzip sodann vom Prinzip schlechthin, das Notwendigkeit überhaupt verlangt, endlich von den theoretischen Prinzipien, die nur objektive Seinsnotwendigkeit ausdrücken.

Aber auch damit ist Kant für die Bestimmung der Bedeutung des praktischen Prinzips noch nicht genug geschehen. „Eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird,“[3]) nennt Kant einen „Imperativ“.

Von diesem Begriffe des Imperativs oder praktischen Prinzips gelangt Kant weiterhin zum ethischen Prinzip im engeren Sinne und zwar auf dem Wege abermaliger begrifflicher Abgrenzung. Die Beziehung auf den Willen ist nämlich eine zweifache. Einmal kann sie den Willen im Verhältnis zum Objekt, zum Gewollten, betreffen; dann sind es hypothetische Imperative und diese enthalten „blosse Vorschriften der Geschicklichkeit“. Das andere Mal

1) Vgl. „Kritik der praktischen Vernunft“. V. Bd. S. 20 ff.
2) Vgl. dazu auch Windelband, Präludien S. 165 ff. u. 321 ff.
3) Vgl. „Kr. d. pr. V.“. V. Bd. S. 20.

bestimmen die Imperative blos den Willen schlechthin als Willen; es sind dann kategorische Imperative, die allein als praktische Gesetze gelten können. „Die Imperative selber aber, wenn sie bedingt sind, d. i. nicht den Willen schlechthin als Willen, sondern nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmen, sind hypothetisch.“ [1]) Bestimmen die Imperative „den Willen als Willen, noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer begehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe“, . . . so heissen sie „kategorisch“.[2])

Beide Imperative, die hypothetischen und kategorischen, verlangen nach Kant unbedingte Allgemeingültigkeit. „Ist doch die Regel nur alsdann objektiv und allgemeingültig, wenn sie ohne zufällige, subjektive Bedingungen gilt, die ein vernünftig Wesen von dem andern unterscheiden.“ [3]) Die Allgemeingültigkeit kann weiter allgemeine Anerkennung und auch wiederum allgemeine Verwirklichung beanspruchen.[4]) Der hypothetische Imperativ fordert nun allgemeine Anerkennung, wie der kategorische, aber die Notwendigkeit „ist nur subjektiv bedingt, und man kann sie nicht in allen Subjekten in gleichem Grade voraussetzen“.[5])

Lediglich ein Prinzip aber, das nicht nur allgemein anerkannt, sondern auch allgemein realisiert werden soll, kann nach Kant als Fundamentalgesetz der Ethik auftreten. Es muss demnach das eigentliche Prinzip der Ethik in einem kategorischen Imperativ seinen Ausdruck finden.[6])

---

1) „Kr. d. pr. V.“. V. Bd. S. 20.

2) Ebenda.

3) Ebenda.

4) Bauch: „Schiller und die Idee der Freiheit“ (Kantstudien), X, 3 S. 362ff., wo das Verhältnis genauer dargelegt ist. B. unterscheidet hier innerhalb der praktischen Gesetze solche, die allgemeine Anerkennungsnotwendigkeit und solche, die sowohl allgemeine Anerkennungs- wie allgemeine Realisierungsnotwendigkeit ausdrücken. Indem er diese als rein ethisch, jene als Gesetze der allgemeinen Kultur ansieht, scheint mir diese Auffassung mit der Kantischen Unterscheidung von hypothetischen und kategorischen Imperativen sich zu decken. Im dritten Hauptteil kommen wir darauf zurück.

5) „Kr. d. pr. V.“ V. Bd. S. 21.

6) Vgl. über den kategorischen Imperativ als ethisches Fundament auch Messer „Kants Ethik“ S. 193ff.; doch darf man den kategorischen Imperativ wohl nicht mit Messer „unbegreiflich“ nennen. Nach Kant ist er nicht „unbegreiflich“; sondern, weil er als „oberstes“ sittliches Prinzip nicht aus einem noch „höheren“ ableitbar ist, heisst er bei Kant „unableitbar“. Unableitbarkeit und Unbegreiflichkeit sind aber nach Kant streng

§ 2.
Kants Begründungsweise des ethischen Prinzips.

Haben wir durch Kants eigene Unterscheidung innerhalb des Begriffes eines Prinzips überhaupt die Bedeutung des praktischen Prinzips eingesehen und erkannt, dass es als allgemeines Sollensprinzip für alle vernünftig handelnden Wesen bindend sein und von ihnen befolgt werden soll, so erhebt sich jetzt die Frage, auf welchem Wege Kant zur Aufstellung eines solchen Prinzips gelangt, welche Methode er zu seiner Begründung einschlägt.

Erst nach Erledigung dieser Frage können wir die Begründung selbst oder genauer den durch sein Verfahren begründeten Inhalt zum Gegenstande machen.

Die erste Frage, die uns jetzt beschäftigt, ist also zunächst formal.

Von vornherein fasst Kant, gleichsam als logisch-methodische Disjunktionsglieder, zwei Wege ins Auge: den empirischen und den rationalen. Kann man auf Grund der Erfahrung das ethische Prinzip aufstellen, oder gelangt man auf rationalem Wege zu diesem allgemeingültigen Prinzip?

Das ist die Alternative, vor die sich Kant selbst stellt. Kant weist nun nach, dass uns die Erfahrung[1]) wohl das Material für das sittliche Handeln liefert, dass aber aus der Erfahrung nicht ein Prinzip, das als solches eben allgemeingültig wäre, gewonnen werden kann.

Auf die zweite von Kant gleichfalls ins Auge gefasste Möglichkeit, wonach er zur Aufstellung seines Prinzips den rationalen Weg einschlagen musste, wollen wir näher eingehen.

Wollten wir im einzelnen genauer zusehen, wie Kant seine transscendentale Methode auch auf praktischem Gebiete durchgeführt hat, so könnten wir am besten die Analytik der „Kritik der reinen Vernunft“[2]) mit der der „Kritik der praktischen Vernunft“ eingehender vergleichen. Es kommt uns hier jedoch darauf an, lediglich den

zu unterscheiden. Vgl. dazu auch „Kritik der reinen Vernunft“ III. Bd. S. 145 ff., wo Kant ausser den Begriffen des Ableitens und Begreifens auch die des Begründens und Beweisens von einander unterscheidet.

1) Eine ausführliche Darlegung seiner Ablehnung des Empirismus erübrigt sich wohl, weil sie in der Kant-Literatur oft genug gegeben ist. Vgl. Kuno Fischer: „Kant“: II. Bd. S. 89 ff., Cohen: „Kants Begründung der Ethik“: S. 172 ff., Messer: „Kants Ethik“: S. 163 ff.

2) Vgl. zum Folgenden: Die Analytik der „reinen praktischen Vernunft“, besonders I. Hauptstück 1. Teil und II. Hauptstück.

allgemeinen logischen Charakter seines methodischen Verfahrens zu kennzeichnen, um zu verstehen, auf welchem Wege Kant zu seinem Prinzip gelangte.

Die „Kritik der reinen Vernunft" macht die Möglichkeit der Wissenschaft und Erkenntnis oder des richtigen Denkens überhaupt zu ihrem Probleme; die „Kritik der praktischen Vernunft" sucht zu erforschen, wie auf praktischem Gebiete Sittlichkeit oder richtiges Handeln möglich sei. Durch Begründung des Wissens in der theoretischen Philosophie werden die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung festgestellt, sodass hinwiederum die Grundlagen der materialen theoretischen Erfahrung nicht selbst aus dieser materialen theoretischen Erfahrung gewonnen werden können. Ebenso kann uns auf praktischem Gebiete die materiale sittliche Erfahrung niemals ein allgemeingültiges Prinzip geben, sondern auch hier muss durch eine Analytik der Möglichkeit sittlicher Erfahrung die formal bedingende Gesetzesfunktion aufgedeckt werden. Damit gewinnt das praktische Problem bei Kant seine genaue Bestimmtheit. Denn dadurch präzisiert sich die Frage dahin: Gibt es auf dem Gebiete der praktischen Philosophie eine allgemeingültige Gesetzmässigkeit, die die Grundlage unseres sittlichen Handelns bildet? Diese Art der Gesetzmässigkeit forderte, wie schon gezeigt, allgemeine Anerkennungs- und Realisierungsnotwendigkeit. Wir können also die Frage gleich weiter dahin formulieren: Gibt es eine allgemeingültige, d. h. eine allgemeine Anerkennungs- und Realisierungsnotwendigkeit fordernde Gesetzmässigkeit?

Sehen wir zu, wie sich Kant dazu stellt. Er sagt ohne weiteres: Diese Gesetzmässigkeit sei „unleugbar" und ein „Faktum der Vernunft".[1]) Es kommt ihm nur noch darauf an, dieses Faktum der reinen Vernunft genauer zu bestimmen. Das Faktum der Vernunft, das ja Gesetzmässigkeit bedeutet, ideal ist und also auch ideales Sein besitzt, ist streng zu scheiden von dem Faktum im Sinne des Empirisch-Realen, mit dem es Schoppenhauer[2]) verwechselt hat. Und doch vermissen wir bei Kant den Nachweis der Unleugbarkeit. Kant hat allerdings recht, wenn er die Gesetzmässigkeit für „unleugbar" hält, doch dürfte man wohl fordern,

1) „Kr. d. pr. V." S. 33 ff. und „Grundlage zur Metaphysik der Sitten". S. 259 ff.

2) Schopenhauer; „Die Grundlage der Moral". S. 114 III. Bd. der Grisebachschen Ausgabe.

dass dieses Urteil auch bewiesen werde. Die Begründung seiner Behauptung ist in der Geschichte der kritischen Ethik später dadurch vollzogen worden, dass man nachwies, die Leugnung der Gesetzmässigkeit würde einfach zum Widerspruch führen, weil sie auf Umwegen und versteckte Weise das, was geleugnet wird, schon wieder voraussetzt.[1]) Aus der ganzen Methode Kants scheint sich mir das Fehlen dieses Beweises erklären zu lassen.

In der theoretischen Philosophie sucht Kant, wie wir betonten, unter Voraussetzung der Wissenschaft überhaupt zu erforschen, wie Wissenschaft möglich sei, d. h. die Gesetze, auf denen Wissenschaft beruht, aufzudecken. Ebenso in der praktischen Philosophie. Hier werden sittliches Handeln und allgemeine Verpflichtung als notwendig vorausgesetzt, und es wird nur danach gefragt, wie solches möglich sei.

Nach Kant stellt sich also der Sachverhalt folgendermassen dar. Wie im Theoretischen das Denken an bestimmte Formen oder Gesetzmässigkeiten gebunden ist, um Erkennen oder richtiges Denken zu werden, so sind wir im praktischen Handeln gleichfalls an Gesetzmässigkeiten gebunden, wenn unser Handeln einen Wert haben soll, d. h. richtiges Handeln sein soll. Wir bedürfen also, um dieses nach seinem Werte beurteilen zu können, eines Kriteriums der Beurteilung, da wir nur so eine Wertentscheidung treffen können. Welcher Art ist denn nun das Kriterium?

Das empirisch-reale Dasein kann uns ein solches Kriterium nicht geben, da das, was bewertet und beurteilt werden soll, nicht zusammenfallen kann mit dem, woran etwas beurteilt wird; gibt uns doch das empirisch-reale Dasein nur das Material der Beurteilung. „Zum Unterschiede von diesem Material muss das Kriterium die Form oder das Gesetz der Beurteilung sein, und lediglich im Sinne der Form oder des Gesetzes ist es, in der Gesetzmässigkeit besteht sein Sein.“[2]) Die Form oder das Gesetz für das Handeln stellt nun nach Kant das Sittengesetz dar; sollen unsere sittlichen Handlungen also Wert haben, so müssen sie an dem Sittengesetze als Kriterium gewertet werden.

1) Vgl. ausführlicher darüber: Münsterberg: „Grundzüge der Psychologie“ I. Bd. S. 142 u. Bauch: Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik“. S. 11.

2) Vgl. hierzu und zum Folgenden: Bauch: „Ethik“ in der von W. Windelband herausgegebenen Festschrift zu Kuno Fischers 80. Geburtstage: „Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts“ II. Auflage S. 249 ff., wo B. auf die Kriterien der Beurteilung genauer eingeht.

Bei der Wertmessung und Beurteilung hat nun das Sittengesetz zwei Funktionen. Einmal, was die Bewertung der Handlung, das andere Mal, was die Handlung selbst anbetrifft; das Sittengesetz verleiht der Bewertung oder Beurteilung allgemeine Gültigkeit und wird hierdurch zum Kriterium, zum Masstabe der Bewertung meiner sittlichen Handlungen. Das andere Mal gibt es kraft seiner Geltung dem beurteilten Gegenstande, d. i. der Handlung selbt, Wert, ist mithin Zweck der Handlung.

Und nun erhebt sich für Kant die Frage, welches dieser allgemeingültige Zweck, bezw. dieses Beurteilskriterium sei, d. h. wir sind auf diesem methodischen Wege vor die Frage gestellt: Welches ist nun dieses Sittengesetz, d. h. was besagt es als praktisches Prinzip?

§ 3.
Der Inhalt des Sittengesetzes und seine Begründung selbst.

Ehe wir den Inhalt des Sittengesetzes an der Hand Kants bestimmen, müssen wir erst eine allgemeine Bemerkung über den Begriff des Inhaltes selbst vorausschicken. Ist doch gar vielfach die Meinung vertreten, dass das Sittengesetz inhaltslos sei. Zeige es uns doch nicht, so führt man als Beweis an, wie wir in diesem oder jenem Falle handeln sollen, sondern es ermögliche nur an der Handlung Kritik. Sehen wir darum zunächst erst einmal zu, was der Begriff „Inhalt“ bedeutet.

Wir haben hier zu trennen zwischen dem formalen oder idealen Inhalte des Gesetzes selbst und dem Inhalte der Handlung oder dem materialen Inhalte.[1]) Was den letzteren anbetrifft, so kann uns das Sittengesetz unseren früheren Darlegungen gemäss in der Tat gar keinen Inhalt im Sinne einer inhaltlich bestimmten Handlung angeben. Denn der Inhalt einer Handlung wird ja bestimmt durch die Materialien des Wollens. Diese aber können, wie wir sahen, nur aus der Erfahrung stammen; es kann und muss uns also den materialen Inhalt der Handlung die Erfahrung selbst liefern.

Andererseits würde, wenn uns das Sittengesetz einen bestimmten materialen Inhalt gäbe, dieses seinem Charakter als allgemeingültiges Sollensprinzip widersprechen. Im § 2 sahen wir schon,

1) Vgl. Bauch: Ebenda. S. 257 ff.

dass alle Handlungen und deren Inhalt durch ein Prinzip nicht genau festgelegt werden können, da jede Handlung einen andern Inhalt hat als alle anderen, etwas Allgemeingültiges und Bindendes zusammenfassend also über sie nicht gesagt werden kann.

Das Sittengesetz steht mithin seiner Allgemeingültigkeit wegen über den Handlungen, ist also auch nicht durch die Zeit bedingt, sondern gilt für alle Zeiten. Nun muss aber doch das Sittengesetz überhaupt etwas besagen, um als Forderung an unsern Willen herantreten zu können. Es muss also auch seinerseits einen Inhalt haben, auch nur, um, wie von der oben erwähnten Argumentation zugegeben, die Kritik der Handlung zu ermöglichen. Was ist dies denn nun für ein Inhalt? Das praktische Prinzip war früher bereits als „Sollensgesetz" charakterisiert worden. Das sittliche Prinzip muss also zum Unterschiede vom praktischen Prinzip überhaupt eine besondere Sollensgesetzmässigkeit sein. Sein Inhalt ist also Gesetzes-, nicht Handlungsinhalt im Sinne der Materie der Handlung. Wir wissen jetzt, in welchem Sinne allein das Sittengesetz einen Inhalt haben kann. Es ist Gesetzesinhalt, und zwar zum Unterschiede vom Sollensgesetze schlechthin ein besonderer Gesetzesinhalt, nicht aber materialer Handlungsinhalt. Nun fragt es sich: Welches ist dieser besondere Gesetzesinhalt?

Dem Sollensgesetze gegenüber ist er zwar ein besonderer, allein dem gegenüber, wofür er gilt, muss er seinem Charakter als Sollensgesetz gemäss ein allgemeingültiger sein. Nun ist das, wofür er gilt, das Wollen. Rücksichtlich des Wollens müssen wir, wie wir früher sahen (vgl. S. 3), unterscheiden den Willen als solchen einerseits und das Gewollte oder, wie Kant sagt „die Materie des Willens" andererseits.

Nach dem Vorhergehenden scheidet die Materie aus. Deshalb kann Kant sagen: „Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund), davon absondert, nichts übrig, als die blosse Form einer allgemeinen Gesetzgebung."[1]) Oder „wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maxime als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern blos der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten".[2])

---

1) „Kr. d. pr. V." V. Bd. S. 28.
2) Ebenda.

Also ist das Sittengesetz ein seinem Inhalte nach allein für den Willen gültiges Gesetz. Danach kann es also immer nur sagen, wie, nicht was wir wollen sollen. Wie und wann handeln wir nun sittlich wertvoll?

Um unserm Handeln selbst überhaupt sittlichen Wert beilegen zu können, müssen wir überzeugt sein, „dass jeder ebenso sollte handeln wollen, wie wir".[1]) Davon müssen wir also überzeugt sein, wenn wir sittlich, d. h. allgemeingültig und objektiv im Kantischen Sinne handeln. Das bedeutet aber: Wir sollen so wollen, wie jeder andere an unser Statt wollen sollte. Dies ist nun der Sinn und der eigentliche Inhalt jenes von Kant im Paragraphen 7 der „Kritik der praktischen Vernunft" formulierten „Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft", das lautet: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne."[2]) Diese Formulierung nun erfüllt den Anspruch, den wir von vornherein an das praktische Prinzip stellen mussten, und sie drückt in der Tat ein Gesetz aus, das ohne Rücksicht auf die empirisch bedingte Materie allein „die Form des Willens", wie Kant sagt, allein das „Wie" nicht das „Was" des Wollens, wie wir bemerkten, bestimmt. Darum kann Kant sagen, dass „das formale praktische Prinzip der reinen Vernunft, nach welchem die blosse Form einer durch unsere Maxime möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmachen muss, das einzig mögliche sei, welches zu kategorischen Imperativen, d. i. praktischen Gesetzen (welche Handlungen zur Pflicht machen) und überhaupt zum Prinzip der Sittlichkeit, sowohl in der Beurteilung, als auch der Anwendung auf den menschlichen Willen, in Bestimmung desselben, tauglich ist".[3])

Dieses „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft" wendet sich somit an den „reinen Willen", wie Kant sagt. Es verlangt daher, dass der Wille sich allein nach dem Gesetze, nicht nach dem Material des Wollens — so treten bei Kant Wollen und Gewolltes klar auseinander — bestimme. Diese Willensbestimmung allein nach dem Gesetze nennt Kant die Autonomie. Der Wille, der sich allein nach dem praktischen Grundgesetze bestimmt, oder

1) Bauch: „Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik". S. 27 ff.

2) „Kr. d. pr. V." V. Bd. S. 33.

3) Ebenda: S. 44.

die Autonomie, ist das Prinzip des sittlichen Lebens, wie das praktische Grundgesetz das Prinzip der Ethik als Wissenschaft vom sittlichen Leben ist. Da nun durch das Prinzip der Ethik nichts anderes formuliert und bestimmt werden soll als das Prinzip der Sittlichkeit selbst, so können wir sagen, dass die Autonomie der eigentliche Inhalt des Sittengesetzes selbst ist. Dies meint Kant, wenn er sagt, „dass reine Vernunft praktisch sein, d. i. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne — und dieses zwar durch ein Faktum, worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweist, nämlich die Autonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur Tat bestimmt".[1])

War also als Prinzip der abstrakten Ethik der kategorisehc Imperativ zu betrachten, so gilt als Gesetz für die konkrete Sittlichkeit die Autonomie.

Der Wille soll bestimmt werden durch das Gesetz; das Gesetz für den Willen ist die Autonomie. Somit wird „der Wille als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss sich selbst zum Handeln zu bestimmen".[2]) Der Wille unterwirft sich nun selbst dem Vernunftgesetze, sodass die Handlungen nicht der Willkür, sondern gerade der Unterordnung unter das Gesetz entspringen; ein solcher Wille heisst „autonomer" Wille. „In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die blosse allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muss, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit."[3]) Wir haben somit nach Kant eine negative und eine positive Bestimmung der Autonomie des Willens zu unterscheiden. In der Unabhängigkeit von der Materie des Willens erblickt Kant die negative, in der eigenen Gesetzgebung die positive Seite der Autonomie des Willens. „Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und als solche, praktischen Vernunft, ist Freiheit im positiven Verstande."[4]) Es kann nun „nichts anderes als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, so-

1) „Kr. d. pr. V." V. Bd. S. 44; „über den Begriff des Faktums der Vernunft" vgl. oben S. 5.

2) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". IV. Bd. S. 275.

3) „Kr. d. pr. V." V. Bd. S. 35.

4) Ebenda.

fern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzüglich Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die danach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf".[1])

Im autonomen Willen gewinnt Kant also zugleich — den Inhalt seines Prinzips noch näher bestimmend — den Begriff des Guten. Der autonome, d. h. der sich nach dem Gesetze allein bestimmende Wille, ist für Kant allein als „gut" zu bezeichnen. „Es ist also das vorzüglich Gute in der Person der Wille, der allein durch das Wollen, d. h. an sich gut"[2]) ist. „Es ist, so beginnt Kant seine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille."[3]) Ist objektiv für die Maxime das Gesetz der einzige Bestimmungsgrund, so ist subjektiv der autonome gute Wille der einzige Ausdruck des Gesetzes. „Es ist von der grössten Wichtigkeit, in allen moralischen Beurteilungen auf das subjektive Prinzip aller Maxime mit der äussersten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in die Notwendigkeit derselben aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde."[4]) Also aus dem Bewusstsein unbedingter Pflichterfüllung heraus soll ich ohne Rücksicht auf beliebige, willkürliche Neigung, allein aus „Achtung fürs Gesetz" dieses Gesetz befolgen. Damit wird zugleich der Unterschied eines blos „pflichtmässigen" Wollens und eines Wollens aus Pflicht bestimmt: „Darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewusstsein, pflichtgemäss, und aus Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen blos die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die Moralität), der moralische Wert, lediglich darin gesetzt werden muss, dass die Handlung aus Pflicht, d. i. blos um des Gesetzes willen, geschehe."[5]) So involviert die Autonomie schliesslich für Kant die Forderung,

1) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". IV. Bd. S. 249.
2) Ebenda: S. 242.
3) Ebenda: S. 241.
4) „Kr. d. pr. V." V. Bd. S. 86.
5) Ebenda: S. 85.

allein aus Achtung für das Gesetz zu handeln. In dieser Formel fasst Kant den Inhalt seines Prinzips am kürzesten zusammen. Mit Notwendigkeit fordert also das Sittengesetz, dass wir nur aus Pflicht, dem Bewusstsein allgemeiner Verpflichtung heraus, handeln sollen mit Unterordnung aller Neigungen. Diese Forderung hat viele, unter ihnen auch Schiller,[1]) veranlasst, Kant „Rigorismus" vorzuwerfen, weil mit der Forderung des Handelns allein „aus Pflicht" alle Neigungen abgewiesen und nun jedes Streben nach Glück und Befriedigung ausgeschlossen sei. Gegen dieses Missverständnis Schillers hat sich Kant selbst verwahrt; es ist in seinem Sinne kurz folgendes zu unterscheiden: Eine Handlung kann erstens allein aus Neigung geschehen; dann ist sie von vornherein nicht sittlich aber auch nicht unsittlich zu nennen. Sie gerät mithin durchaus nicht in Konflikt mit der Pflicht.[2]) Eine Handlung kann zweitens aus dem Pflichtgefühl allein herauswachsen; dann ist sie dem Sittengesetze entsprechend, ohne also von der Neigung beeinflusst zu sein. Drittens können sich Neigung und Pflicht in einer Handlung begegnen. Dies ist der einzige Fall, wo Pflicht und Neigung bei der Ausübung einer Handlung widerstreiten können. Dass hier nun bei einer sittlichen Handlung und deren Wertbestimmung die Pflicht über die Neigung siegen muss, leuchtet aber jedem ohne weiteres ein. Somit ist der Vorwurf des „Rigorismus" ungerechtfertigt; Schiller hat späterhin seine Stellung zu dieser Frage geändert und auch in einem Briefe[3]) an Kant den Schein der Gegnerschaft, zu der er „sehr wenig Geschicklichkeit und noch weniger Neigung habe", gemildert. Es ist mithin nicht nötig, dass Neigung und Pflicht in Konflikt geraten müssen.

Hier ist bei Kant, was oft gerade bei diesem Vorwurfe verwechselt wird, in seiner Auffassung der Ethik nur die Neigung und Lust als Zweck, nicht als Motiv verurteilt. „Insofern es sich also um die objektive Feststellung dessen handelt, was sittlich geboten ist, ist der „Rigorismus" Kants, womit er zu verhüten

---

1) „Gerne dient' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.
Da ist kein anderer Rat, du musst suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebeut."

2) „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft". VI. Bd. S. 117.

3) „Kants Schriften in der Akademieausgabe": 11. Briefe II., S. 48 ff.

sucht, dass Neigungen hier nicht als entscheidende Faktoren angesehen werden, in der Tat ein „Lob“.[1])

Der erste Teil dieser Arbeit wäre hiermit abgeschlossen; wir legten dar, was das Sittengesetz Kants bedeute, erläuterten, auf welchem Wege es gefunden sein müsse und deckten endlich den Inhalt des Sittengesetzes auf, dem wir aus Pflicht und Achtung folgen sollen. Zuletzt war gezeigt worden, dass das praktische Sollensgesetz einen besonderen Gesetzesinhalt habe.

Freilich ist dieser Inhalt darum etwas ganz anderes, als der Inhalt der Handlung selbst. Beide Inhaltsbegriffe sind streng von einander zu unterscheiden, wenn der „ethische Inhalt“ überhaupt zur Diskussion gestellt wird. Wenn man gegen Kant bemerkt, er gelange zu keinem „ethischen Inhalt“, so hat man recht, solange man unter „ethischen Inhalt“ den Handlungsinhalt versteht. Nur ist das kein Einwand gegen Kant; denn einen solchen Handlungsinhalt will und kann Kant garnicht in sein Prinzip aufnehmen, weil er sich eben nicht a priori deduzieren lässt, sondern allein in der Erfahrung gegeben werden kann. Unrecht aber hätte man, wenn man damit sagen wollte, dass das Prinzip überhaupt ohne Inhalt und gänzlich leer bleibe. Denn das Wesen des praktischen Prinzips liegt ja gerade darin beschlossen, dass es einen Gesetzesinhalt darstellte.[2]) Unter den Gegnern der Kantischen Ethik hat das am besten wohl Paulsen[3]) gesehen und ebenso richtig, wie gerecht auch zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt: „Dass aber die Allgemeinheit des Sollens doch nicht eine leere und willkürliche Forderung etwa der Moralphilosophen ist, sondern auf einem wirklichen Gesetz der Vernunft beruht, das wird durch die Tatsache bewiesen, dass alle Menschen es kennen und anerkennen, wenn nicht durch die Tat, so doch durch das Urteil; der moralischen Beurteilung fremder und eigener Handlungen legen alle stets ein allgemeines Gesetz, eben das Sittengesetz zu Grunde und erkennen damit seine Allgemeingültigkeit an.“

---

1) Messer „Kants Ethik“ S. 231. Zur sogenannten Rigorismusfrage vgl. auch Schwarz: „Der Rationalismus und der Rigorismus in Kants Ethik“. (Kantstudien II., S. 50 ff. u. S. 259 ff.); sowie Bauch: „Glückseligkeit und Persönlichkeit“ S. 53, wo im Paragraphen 7 „der vermeintliche Rigorismus der Kantschen Ethik“ behandelt wird.

2) Vgl. dazu Windelband: Präludien S. 385 ff.

3) Vgl. Paulsen: „Immanuel Kant“ S. 321.

Das praktische Sollensgesetz, das einen besonderen Gesetzesinhalt hat, an dem unsere sittlichen Handlungen bewertet werden sollen, stellt darum nicht nur auf der einen Seite die Grundlage der Bewertung der Handlung, sondern auch auf der anderen Seite der Handlung selbst gegenüber deren Zweck dar.

Das Zweckproblem hat Kant bereits im Beginn seines philosophischen Denkens beschäftigt und ihn seine ganze weitere Entwicklung hindurch begleitet. Dabei hat es, ehe es in seiner Idee des Reiches der Zwecke die letzte systematische Prägung erhalten, im Geiste Kants in seiner eigenen psychologischen Entwicklung zunächst mannigfache historische Formen angenommen. Zwischen diesen aber besteht ein verhältnismässig sehr enger Zusammenhang, sodass uns deren Entwicklung selbst kontinuierlich an die von Kant zuletzt erreichte systematisch-logische Gestaltung des Problems heranführt und uns diese letztere psychologisch und historisch verstehen hilft.

Ehe wir an deren Untersuchung selbst herantreten, wollen wir also die geschichtliche Entwicklung des Zweckproblems innerhalb des Kantischen Denkens, wenigstens in ihren wichtigsten Etappen, behandeln, um sodann den rein logischen Zusammenhang innerhalb der für Kant letzten systematischen Fassung darzulegen.

II.

Geschichtliches zur teleologischen Anschauung Kants.

Betrachten wir nun zunächst kurz die geschichtliche Entwicklung des Zweckbegriffes innerhalb des Kantischen Denkens, so zeigt sich uns, wie soeben bemerkt, dass der Zweckbegriff den Denker bereits in den frühesten Anfängen seines Philosophierens beschäftigt hat. Zunächst freilich ist es das metaphysische Gebiet, auf dem uns der Zweckbegriff bei Kant begegnet.

Die Frage nach dem Zusammenhange des Weltbildes hat er zuerst zu beantworten gesucht, als er noch im Anfange seiner philosophischen Tätigkeit in den Bahnen Newtons wandelte. Hier wollte er zugleich mit der mechanischen Weltentstehung auch den Weltzweck erschliessen; gerade der durchgängige mechanische Zusammenhang der Dinge sollte ihm ja die teleologische Bestimmung

des Weltganzen besonders deutlich machen. Seine Schrift aus dem Jahre 1755: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch, von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt", fusst, wie schon aus dem Titel ersichtlich, auf Newton.

Der Anschauung Newtons folgt dann auch zunächst Kant, wenigstens im Prinzip. Darum ist es auch für ihn, genau wie für Newton, die mechanische Wechselwirkung in der Form der Attraktion und Repulsion, die das Naturgeschehen im absoluten Raume[1]) im Einzelnen regelt. Aber Kant ist ferner auch der Ansicht, dass er, so sehr ihm für die physikalische Erklärung die Wechselwirkung schon als Erklärungsprinzip gilt, nun doch noch einer metaphysischen Erklärung der Wechselwirkung selber bedürfe, um die harmonische Gestaltung des Ganzen verstehen zu können. Dieses Bestreben führt ihn dann zur Annahme Gottes. „Wie wäre es wohl möglich, dass Dinge von verschiedenen Naturen in Verbindung mit einander so vortrefflich Übereinstimmungen und Schönheiten zu bewirken trachten sollten, sogar zu Zwecken solcher Dinge, die sich gewissermassen ausser dem Umfange der toten Materie befinden, nämlich zum Nutzen der Menschen und Tiere, wenn sie nicht einen gemeinschaftlichen Ursprung erkennen, nämlich einen unendlichen Verstand, in welchem aller Dinge wesentliche Beschaffenheit beziehend entworfen worden?"[2]) „Das wohlgeordnete Ganze", das aus vielen Dingen entsteht, „deren jedes seine von dem andern unabhängige Natur hat",[3]) führt Kant also zu dem Gottesbegriff. Wir sehen hieraus seine Stellung zur Religion; er ist sich der Schwierigkeiten, Gott und Welt mit einander in ein Verhältnis zu bringen, wohl bewusst. „Dass Systematische, welches die grossen Glieder der Schöpfung in dem ganzen

1) Kant: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels", S. 215 I. Bd. „Ich sehe nach den ausgemachten Gesetzen der Attraktion den Stoff sich bilden und durch die Zurückstossung ihre Bewegung modifizieren. Ich geniesse das Vergnügen, ohne Beihilfe willkürlicher Erdichtungen, unter der Veranlassung ausgemachter Bewegungsgesetze sich ein wohlgeordnetes Ganzes erzeugen zu sehen, welches demjenigen Weltsystem so ähnlich sieht, das wir vor Augen haben, dass ich mich nicht entbrechen kann, es für dasselbe zu halten."

2) Kant: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels". I. Bd. S. 215.

3) Ebenda; S. 217.

Umfange der Unendlichkeit verbindet, zu entdecken, die Bildung der Weltkörper selber und den Ursprung ihrer Bewegungen aus dem ersten Zustande der Natur durch mechanische Gesetze herzuleiten, solche Einsichten scheinen sehr weit die Kräfte der menschlichen Vernunft zu überschreiten. Von der anderen Seite droht die Religion mit einer feierlichen Anklage über die Verwegenheit, da man der sich selbst überlassenen Natur solche Folgen beizumessen sich erkühnen will, darin man mit Recht die unmittelbare Hand des höchsten Wesens gewahr wird, und besorgt in dem Vorwitz solcher Betrachtungen eine Schutzrede des Gottesleugners anzutreffen." [1])

Kant ist jedoch der Überzeugung, durch die Verbindung von Mechanik und Teleologie diese Schwierigkeiten beseitigt zu haben. So folgt er auch in der teleologischen Metaphysik seinem Vorgänger Newton; auch bei ihm sind jetzt noch Raum und Zeit absolute Realitäten, und sein übersinnliches Reich fasst er auf dieser Stufe noch als eine Gesamtheit realer Dinge, die der metaphysische Realgrund der Sinnenwelt ist.

Auch in Kants Schrift „Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" [1763] ist noch diese seine metaphysisch-teleologische Weltanschauung vorwiegend. Ausdrücklich, ja ausgesprochenermassen ist seine „Absicht in diesen Fällen vornehmlich auf die Methode, vermittelst der Naturwissenschaft zur Erkenntnis Gottes hinaufzusteigen, gerichtet". [2])

Nachdem nun Kant in dieser Schrift zunächst die Ansicht zurückgewiesen hat, dass das Dasein als solches ein Prädikat oder etwa eine Determination von irgend einem Dinge sei, sucht er die „innere Möglichkeit" aller Dinge und ihr Dasein mit einander folgendermassen in Beziehung zu setzen. „Alles Mögliche aber ist etwas, was gedacht werden kann, und dem die logische Beziehung, gemäss dem Satze des Widerspruchs, zukommt." [3]) Nun ist aber eine Existenz absolut notwendig und schlechterdings vorhanden; denn, wenn ich das Dasein überhaupt leugnete, so fällt doch jede Möglichkeit hiermit auch fort. „Ich nehme daraus alsbald ab, dass, wenn ich alles Dasein überhaupt aufhebe, und hierdurch

---

1) Kant: „Allgem. Naturg. u. Theorie des Himmels". Bd. I S. 211.

2) Kant: „Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes". II. Bd. S. 112.

3) Ebenda.

der letzte Realgrund alles Denklichen wegfällt, gleichfalls alle Möglichkeit verschwindet und nichts mehr zu denken bleibt."[1])

Von der Möglichkeit des Daseins überhaupt schliesst dann Kant auf die Existenz eines Wesens. „Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist."[2]) „Es ist aber gänzlich undenklich und widersprechend, dass etwas nicht sei, und dieses will soviel sagen: eine innere Möglichkeit aufheben, ist: alles Denkliche vertilgen, woraus erhellt, dass die Data zu jedem Denklichen in demjenigen Dinge müssen gegeben sein, dessen Aufhebung auch das Gegenteil aller Möglichkeit ist, das also, was den letzten Grund von einer inneren Möglichkeit enthält, ihn auch von aller überhaupt enthalte, mithin dieser Grund nicht in verschiedenen Substanzen verteilt sein könne"[3]) diesem Wirklichen, das also in seiner Existenz notwendig ist, weil es der Grund aller Möglichkeit überhaupt ist, legt Kant dann Ewigkeit, Unveränderlichkeit, vor allem aber, weil er nur so die hier noch dogmatisch angenommene Zweckmässigkeit der Natur erklären zu können glaubt, zweckvollen Willen und Verstand bei. „Jedermann erkennt, dass ungeachtet aller Gründe der Hervorbringung von Pflanzen und Bäumen, dennoch regelmässige Blumenstücke, Alleen und dergl. nur durch einen Willen, der sie ausführt, möglich sind. Alle Macht und Hervorbringungskraft, dergleichen alle anderen Data zur Möglichkeit ohne einen Verstand sind unzulänglich, die Möglichkeit solcher Ordnung vollständig zu machen."[4])

Diese metaphysisch-teleologische Auffassung, die Kant in diesem Werke noch vertritt, scheint mir Paulsen in seinem Werke „Immanuel Kant" sehr gut wiedergegeben zu haben. „Der eigentliche Sinn aber dieses Beweises ist der Gedanke . . .: Die reale Welt mit ihrer Zusammenstimmung vieler Dinge zur einheitlichen Wirklichkeit ist die Verwirklichung einer möglichen Welt; diese Welt ‚möglicher Dinge' ist das Produkt des göttlichen Intellektes; hier hat nun schon die logisch-teleologische Anpassung der Wesenheiten zu einander stattgefunden, die es möglich macht, dass in der wirklichen Welt die Elemente, nach immanenten Gesetzen

1) Ebenda: S. 126.

2) Ebenda.

3) Kant: „Beweisgr. zu einer Demonstr. d. Daseins Gottes". II. Bd. S. 128.

4) Kant: Ebenda. S. 132.

wirkend, einen sinnvollen Zusammenhang ergeben, sodass es nun nicht beständiger Spezialanpassung durch übernatürliche Einwirkung bedarf."[1])

Von der teleologischen Metaphysik ringt sich dann Kant allmählich zur unmetaphysischen, logischen Fassung des Zweckbegriffes durch, indem er diesen als Idee auffasst.

Den Übergang zu dieser Grundeinsicht stellt Kants Dissertation vom Jahre 1770: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" dar. Als Ausgangspunkt hierzu dient ihm die Unterscheidung zwischen sinnlicher und intellektueller Erkenntnis oder dem „mundus sensibilis" und dem „mundus intelligibilis". Unter „Sensualitas" versteht Kant die Aufnahmefähigkeit des Subjektes, durch die ihm vermittelst der Sinne die Erkenntnis der Dinge ermöglicht wird. Mit „Intelligentia" bezeichnet er die Fähigkeit des Subjektes, sich Dinge, die es sinnfällig nicht schauen kann, vorzustellen.[2])

In der Bestimmung der Begriffe von Zeit und Raum folgt er jetzt zunächst mehr, allerdings in freierer Weise, der Anschauung des Leibniz. So entkleidet er zunächst die Begriffe von Zeit und Raum der ihnen von Newton noch beigelegten Absolutheit, die diese Begriffe auch noch zuvor bei Kant selbst hatten. Dadurch erhält auch sein übersinnliches Reich eine ganz andere Bedeutung. Dieses kann er, da Zeit und Raum nicht mehr absolut gefasst sind, sich nicht mehr wie früher als eine Art von „fabricator mundi" denken, der hinter der absolut gedachten, zeitlich-räumlich bestimmten Welt steht und selbst den verabsolutierten Erscheinungszusammenhang als metaphysische Kraft lenkt und regiert.

So wird die Zeit für Kant das erste formale Prinzip des „mundus sensibilis". Da alles in der Zeit als solcher geschieht, ist sie als Begriff eines unendlichen Ganzen zu fassen und hierdurch nie als ein Teil eines anderen möglich.[3])

---

1) Paulsen: „Immanuel Kant". S. 89.

2) Kant: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" pg. 400 II. Bd.: „Sensualitas est receptivitas subjecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentations objecti alicuius praesentia certo modo afficiatur. Intelligentia (rationalitas) est facultas subjecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, sibi repraesentare valet."

3) Kant: a. a. O. pg. 409. „Tempus itaque est principium formale mundi sensibilis absolute primum. Omnia enim quomodocumque sensibilia non possunt cogitari nisi vel simul, vel post se invicem posita, adeoque

Auch den Begriff des Raumes legt er in analoger Weise fest; aber hier weist er daher die Anschauung ab, der Raum sei das grosse Welt-„receptaculum“, wie Newton meint; der Anschauung des Leibniz, der Raum sei „ipsam rerum existentium relationem“ [1]) steht er näher. Aber restlos kann er auch diese nicht zu der seinigen machen. Ihm ist der Raum, wie zuvor die Zeit, ein formales Prinzip des „mundus sensibilis“. In diesen Begriff a priori fügen sich alle räumlichen Dinge; der Raum als solcher ist unendlich, jede Annahme einer Grenze würde ihn als solchen schon wieder voraussetzen. So ist der Raum ebenfalls der Begriff eines unendlichen Ganzen und ebenso wie die Zeit hierdurch nie ein Teil eines anderen.[2])

Im Gegensatz zu der so in Raum und Zeit sinnlich bestimmten Welt erschliesst sich für Kant selbst jetzt das übersinnliche Reich als ein Reich der Intelligenzen. Zum Unterschiede von dem in den Sinnen gegebenen „mundus sensibilis“ ist das intelligibele Reich nur im Denken erreichbar. Es wird nicht angeschaut, sondern nur vorgestellt. „Intelligentia sibi repraesentare valet, quae in sensus . . . occurrere non possunt.“ [3]) Unverkennbar ist hier Kants Auffassung fortgeschritten: War die intelligibele Welt früher auch nicht selbst räumlich und zeitlich gedacht, so bildete sie doch die physiko-theologische reale Grundlage der in Raum und Zeit absolut bestimmten Erscheinungswelt. Dadurch, dass Kant nun die Begriffe von Raum und Zeit der Absolutheit entkleidet, muss auch die intelligibele Welt ihre ursprüngliche Bedeutung verändern. Die ursprünglich physiko-theologische Vorstellungsweise der intelligibelen Welt, die diese einem „deus ex machina“ bedenklich ähnlich macht, gibt Kant jetzt schon ziemlich auf; seine Welt der Intelligenzen bestimmt er jetzt in erster Linie durch den Charakter des Vorstellungsmässigen. Trotzdem darf man freilich auch hier noch

---

unici temporis tractu quasi involuta ac semet determinatio positu respicientia, ita ut per hunc conceptum, omnis sensitivi primarium, necessario oriatur totum formale, quod non est pars alterius h. e. mundus Phaenomenon.“

1) Vgl. ebenda: S. 411.

2) Kant: a. a. O. S. 412: „Spatium itaque est principium formale mundi sensibilis absolute primum, non solum propterea, quod per illius conceptum objecta universi possint esse phaenomena, sed potissimum hanc ob rationem, quod per essentiam non est nisi unicum, omnia omnino externe sensibilia complectens, adeoque principium constituit universitatis h. e. totius quod non potest esse pars alterius.“

3) Kant: Ebenda. II. Bd. S. 400.

nicht dem „mundus intelligibilis“ eine ideale Bedeutung beilegen; dem widerspricht die Anschauung Kants vom „usus realis“ [1]) der Vernunft. Durch diesen „usus realis“ behält die intelligibele Welt selbst noch eine realistische Bestimmung; sie wird selbst noch real gedacht. So, sehen wir, geht in Kants Dissertation die erkenntnistheoretische und metaphysische Auffassung noch durcheinander. Die intelligibele Welt ist ihm nicht ein Reich von Ideen, sondern von „Intelligenzen“, die mit einander zweckvoll zusammenhängen; sein Reich der Zwecke ist auf dieser Stufe noch ein Reich realer übersinnlicher Dinge.[2])

In dem „mundus intelligibilis“ besteht nun ein enger Zusammenhang zwischen den einzelnen Dingen, sodass diese sich dann wieder in ihrer Zweckmässigkeit zum Ganzen zusammenschliessen. Und wie in dem „mundus sensibilis“ durch die Mathematik nach Festlegung der Begriffe von Raum und Zeit a priorische Kenntnis ermöglicht werden soll, so sollen durch den „usus realis“ der Vernunft, die nur strenger von der sinnlichen Erkenntnis unterschieden wird, doch auch Begriffe und Axiome von allgemeiner Gültigkeit im „mundus intelligibilis“ gewonnen werden.[3])

Ein realer Zusammenhang zwischen „sensibler“ und „intelligibeler“ Welt bleibt, wie Paulsen richtig bemerkt,[4]) auch hier noch bestehen. Aber diese Realität des Znsammenhanges liegt nicht mehr auf dem Gebiete jener seltsamen Mischung von Theologie und Physik, was doch die Physikotheologie ist, sondern auf einer Metaphysik, die mehr ins rein Rationale strebt.

Auch mit dieser Auffassung bricht dann Kant in seiner ausgesprochen kritischen Periode, sodass in der Entwicklungsgeschichte von Kants Teleologie die Dissertation in der Mitte steht zwischen

---

1) Kant: a. a. O. S. 414.

2) Kant: a. a. O. ebenda. „In hoc itaque cardo vertitur quaestionis de principio formae mundi intelligibilis, ut pateat, quonam pacto possibile sit, ut plures substantiae in mutuo sint commercio et hac ratione pertineant ad id totum, quod dicitur mundus. — Mundum autem hic non contemplamur, quoad materiam, i. e. substantiarum, quibus constat naturas, utrum sint materiales au immateriales, sed quoad formam, h. e. quipote generatim inter plures locum habeat nexus et inter omnes totalitas?“

3) Kant: a. a. O. S. 417. „Verum in philosophia pura, qualis est metaphysica, in qua usus intellectus circa principia est realis h. e. conceptus rerum et relationum primitivi atque ipsa axiomata per ipsum intellectum purum primitive dantur.“

4) Vgl. Paulsen: „Immanuel Kant“. S. 97 ff.

der ersten physikotheologisch bestimmten Ansicht und der Vernunftkritik. Durch den „usus realis“ wurde der „mundus sensibilis“ selbst noch real, das heisst: auch kategorial gedacht, nämlich nach der Kategorie der Realität bestimmt.

Das kategoriale Denken ist nun nicht Vernunfts- sondern Verstandesfunktion und — dies zeigt uns die „Kritik der reinen Vernunft“ — als solches nur von Gültigkeit in der Welt der Phänomene und auf sie anwendbar innerhalb der Erfahrung. „Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich. Mehr aber hatten wir in der transscendentalen Deduktion der Kategorien nicht zu leisten, als dieses Verhältnis des Verstandes zur Sinnlichkeit, und vermittelst derselben zu allen Gegenständen der Erfahrung, mithin die objektive Gültigkeit seiner reinen Begriffe a priori begreiflich zu machen und dadurch ihren Ursprung und Wahrheit festzusetzen.“ [1])

Freilich dies gibt Kant, aber ohne — und darauf ist gewissen Kantianisierungen Platons gegenüber zu achten — dessen „mystische“ Auffassung zu teilen, Platon zu, „dass unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als blos Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können und dass unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als dass irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs blosse Hirngespinnste seien.“ [2])

Realität heisst aber jetzt nicht mehr, dass objektive Gegenstände diesen Erkenntnissen entsprechen sollen; denn — dies hatten wir ja eben gesehen — objektive, d. h. kategorial bedingte Gegenstände sind nur in der Welt der Phänomene innerhalb der Erfahrung möglich. Die Erkenntnisse sollen ferner nach dem soeben Gesagten auch nicht kategorial bedingend sein. Die Realität jener über alle Gegenstände der Erfahrung hinausliegenden Erkenntnisse kann also nur darin liegen, dass sie keine „constitutive“, d. i. gegenstandsbestimmende, sondern nur regulative, d. i. gegenstandsbeurteilende Bedeutung haben. „So enthält die reine Ver-

1) „Kr. d. r. V.“ S. 584.
2) a. a. O. S. 257.

nunft, die uns anfangs nichts Geringeres, als Erweiterung der Erkenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung zu versprechen schien, wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative Prinzipien, die . . . wenn man sie aber missversteht und sie für konstitutive Prinzipien transscendenter Erkenntnisse hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein, Überredung und eingebildetes Wissen, hiermit aber ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen".[1])

Dieser „trügliche Schein" ist aber durch die transscendentale Dialektik in Kants „Kritik der reinen Vernunft" vollständig zerstört worden. Hierdurch ist nun aber Kants teleologische Anschauung ganz verändert worden; sein „mundus intelligibilis" ist ihm durch den Wandel seiner begrifflichen Auffassung endlich zum Reiche regulativer Prinzipien geworden. Diese dienen nun lediglich dem Erkennen, zu einer architektonischen Einheit „nach Zwecken, d. h. nach Ideen hinaufzusteigen."[2])

Mit dieser letzten Bestimmung setzt Kant aber Zweck und Idee geradezu gleich, und der „mundus intelligibilis" wird ihm hierdurch zum Reiche der Zwecke, das nicht mehr ein Reich von Intelligenzen, d. h. realer Gegenstände, sondern jetzt ein Reich von Ideen ist. Hier hat somit der Zweckbegriff bei Kant entgegengesetzt seiner früheren metaphysischen Bedeutung eine logische Wertbestimmung erhalten.

Der Zweckbegriff im System Kants hat aber folgende zwei Bestimmungen:[3]) „Wenn man das Übertriebene des Ausdrucks absondert, so ist der Geistesschwung des Philosophen, von der copeilichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen hinaufzusteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient, in Ansehung desjenigen aber, was die Prinzipien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der Religion betrifft, wo die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich machen, obzwar niemals darin völlig ausgedrückt werden können, ein ganz eigentümliches Verdienst, welches man nur darum nicht erkennt, weil man es durch eben die empirischen Regeln beurteilt, deren Gültigkeit, als Prinzipien, eben durch sie hat aufgehoben werden sollen. Denn in Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die

1) a. a. O. S. 469.
2) a. a. O. S. 529.
3) a. a. O. S. 259.

Hand und ist der Quell der Wahrheit, in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich tun soll, von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was getan wird." So hat der Zweckbegriff doch noch auf der einen Seite für die „Natur" eine Bedeutung. Diese entwickelt Kant besonders für das Gebiet des Organischen in seiner „Kritik der Urteilskraft". Ohne nun auf diese Bestimmungen, weil sie vorwiegend naturphilosophisch sind, hier ganz ausführlich einzugehen, sei folgendes doch noch bemerkt. Der Zweckbegriff wird hier nach Kant niemals konstitutiv. Erklären soll die Naturwissenschaft mechanisch; der Zweck ist für sie geradezu ein „Grenzbegriff". Die Erklärung aus Zwecken in der Natur wird deswegen verworfen.

Die Naturwissenschaft hat sich des Zweckbegriffes niemals als eines erklärenden, sondern stets nur als eines heuristischen Prinzips zu bedienen,[1]) indem sie ihre mechanistische Fragestellung nach der rein causal gedachten Entstehung, durch die blosse Betrachtungsweise „als ob" ein an sich mechanisch entstandenes Naturding zweckvoll entstanden wäre, in die Wege leitet, auf denen die Frage eben mechanisch beantwortet werden kann, oder wie Paulsen das heuristische Prinzip charakterisiert, dass der Verstand „über die organischen Dinge reflektiere, als ob sie Produkte einer nach Zwecken wirkenden Intelligenz seien, ein Verfahren, das als heuristisches Prinzip in den biologischen Wissenschaften unvermeidlich ist und sich auch in der Tat als fruchtbar erweist".[2])

Hatte zunächst also der Zweck auf der einen Seite nach der zitierten Stelle seine Bedeutung für die Natur, so ist der Zweck auf der anderen Seite ein „Gesetz über das, was ich tun soll", also eine Aufgabe. Gerade in dieser seiner letzten Bedeutung beschäftigt er uns hier.

Diese Überlegungen über die Entwicklungsgeschichte, die der Zweckgedanke in Kants eigener Entwicklung durchzumachen hatte, dienten uns dazu, zu zeigen, wie die Bedeutung des Zweckbegriffes zuerst in dogmatisch-metaphysischer Gestalt auftritt, aber dann allmählich seinen metaphysischen Umhüllungen entwächst und rein logisch gefasst wird.

---

1) Kant: „Kritik der Urteilskraft". V. Bd. S. 423.
2) Paulsen: „Immanuel Kant". S. 291.

Ohne Metaphysik also, in rein logischer Absicht, wollen wir nun im Folgenden den Zweckzusammenhang innerhalb von Kants Idee eines Reiches der Zwecke darlegen.

In seinem Reiche der Zwecke in seiner metaphysikfreien Bedeutung nimmt nun bei Kant die sittliche Zweckbestimmung die Zentralstelle ein. Ja, er nennt sogar die Welt, „sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäss wäre, (wie sie es denn nach der Freiheit der vernünftigen Wesen sein kann, und nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll), eine moralische Welt. Diese wird sofern blos als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissn der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahiert wird".[1])

Diese Worte Kants zeigen recht deutlich, dass hier im Reiche der Zwecke von „dinglich Realem" nicht mehr gesprochen werden kann. Dieses ist „abstrahiert", nichts konkret-Reales, sondern etwas Abstraktes, also die begriffliche Einheit der gesetzmässigen Aufgabe überhaupt.

Das Charakteristische dieser Einheit soll nun im Folgenden dargestellt werden; denn nun zielt unsere Untersuchung auf Bedeutung und Zusammenhang dieses Inhaltes ab.

Die Zentralstelle nimmt, wie wir eben bemerkten, bei Kant im Reiche der Zwecke die sittliche Bestimmung ein. Aber sie ist nach Kant noch nicht das ganze Reich der Zwecke. Darum bleibt uns noch die Frage zu erledigen, welche besondere Bestimmung sie im allgemeinen Reiche der Zwecke erlangt und welches darum die Zwecke ausser ihr sind und in welchem logischen Zusammenhange sie mit diesen steht.

Die Lösung dieser Frage finden wir bei Kant selbst; sie hat verschiedene Etappen. Zunächst führt sie zu dem Begriffe der Persönlichkeit als Träger der autonomen Bestimmung einerseits und als Gegenstand der sittlichen Behandlung andererseits. Von der Persönlichkeit gelangen wir weiter zum Begriffe der Gemeinschaft autonom wollender Persönlichkeiten, die sich endlich zur Idee eines Reiches der Zwecke zusammenschliessen.

So hat die Beantwortung der soeben aufgeworfenen Grundfrage dieses letzten Teiles meiner Arbeit zugleich auch den Zusammenhang dieser Begriffe zu analysieren.

1) „Kr. d. r. V." III. Bd. 533.

III.

§ 1.

Der Begriff der Persönlichkeit.

Das Sittengesetz hatte das Handeln aus Achtung für das Gesetz gefordert; nur derjenige, der aus Achtung für das Gesetz handelte, konnte dem Sittengesetze genügen. Fragen wir nun, wie diese ideale Forderung im Realen erfüllt werden kann, so ergibt sich, wenn wir Kant folgen, zunächst die Lösung: Die Erfüllung jener Forderung ist nur möglich durch ein im Bewusstsein sich auf jenes Gesetz beziehendes, ihm gemäss wollendes vernünftiges Wesen. Dieses aber heisst bei Kant die „Persönlichkeit".

a) Die Persönlichkeit als Träger des sittlichen Handelns.

Die Persönlichkeit ist es nun, die nach Kant allein davon überzeugt sein kann, dass jeder an ihrer Statt sollte ebenso handeln wollen, wie sie selbst. Es könnte nun scheinen, als sei gerade dies bei der unendlichen Mannigfaltigkeit der Persönlichkeiten nicht möglich.

Wir legten indes schon im dritten Paragraphen des ersten Teils dieser Arbeit dar, dass das Sittengesetz uns zwar keinen materialen Inhalt geben könne, da es ja sonst nicht allgemeingültig wäre, nicht auf jeden Inhalt bezogen werden könnte. Das Sittengesetz bietet uns als Sollensprinzip formalen Inhalt in der Form der Autonomie. Zwei inhaltlich gleiche Handlungen, wie sie immer von verschiedenen Persönlichkeiten ausgehen müssen, kann es — das hatten wir schon betont — überhaupt nicht geben. Die Mannigfaltigkeit der einzelnen Persönlichkeiten restringiert also das Sittengesetz nicht; dieses verlangt von uns lediglich sittlich wertvolles Wollen, das allein in der Persönlichkeit vorausgesetzt werden kann.

Nun ist aber die Persönlichkeit allein der autonomen Bestimmung überhaupt fähig. Der autonome Wille ist nur darstellbar durch ein selbstbewusstes Wesen, das sich selbst auf den sittlichen Zweck beziehen kann, das aber auch zugleich ein wollendes Wesen sein muss, weil es den sittlichen Zweck in seinen Willen muss aufnehmen und sich nach ihm muss bestimmen können. So ist die Persönlichkeit, wie Kant sagt, „das Subjekt des moralischen Gesetzes",[1]) d. h. der Träger des sittlichen Handelns. Das bedeutet

1) Vgl. „Kr. d. pr. V." Bd. V., S. 92.

nun nicht, dass die Persönlichkeit ohne weiteres sittlich handelt, sondern dass sie allein es ist, die überhaupt sittlich handeln kann. Da nun die Persönlichkeit, wie wir eben sahen, nicht die Idee selbst, sondern nur die Bedingung der Darstellung der Idee ist, so ist sie mit Rücksicht auf diese letztere „reale Potenz",[1]) d. h. die Persönlichkeit kann die sittliche Überzeugung auswirken.

b) Die Persönlichkeit als Objekt der sittlichen Behandlung und als Gegenstand der Achtung.

Nachdem Kant in der Persönlichkeit den Träger des Sittengesetzes selber oder, wie er sagt, das Subjekt des moralischen Gesetzes entdeckt hat, gewinnt er hierdurch zugleich eine wichtige und bedeutsame Position. Zum Unterschiede von der Sache sagt er: „Der Mensch ist Person". Und führt weiter aus: „Vernünftige Wesen werden Personen genannt, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht blos als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist).[2])

In der „Kritik der praktischen Vernunft" heisst es darum: „Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein."[3] „Diese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken lässt und dadurch den Eigendünkel niederschlägt, ist selbst der gemeinsten Menschenvernunft natürlich und leicht bemerklich.[4]) War also die Persönlichkeit einerseits als Träger der sittlichen Handlung anzusehen, so ist sie, da sie als solcher sittlichen Wert besitzt, wiederum für jede andere Persönlichkeit auch Gegenstand der sittlichen Behandlung.[5]) Also Achtung, die sich überhaupt nur auf Personen erstrecken kann, darf aber auch jede Persönlichkeit beanspruchen. „Achtung geht jederzeit nur auf Personen,

1) Vgl. Bauch: „Ethik". S. 265.
2) Vgl. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". IV. Bd. S. 276.
3) Vgl. „Kritik der praktischen Vernunft". VI. Bd. S. 91.
4) Ebenda: S. 92.
5) Bauch: „Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik". S. 68.

niemals auf Sachen."[1]) Wir sehen mithin in dem Begriffe der Achtung den Zentralbegriff von Mensch zu Mensch; die durch Achtung verbundenen Persönlichkeiten bilden dann weiterhin die Gemeinschaft. Ehe wir jedoch unsere Aufmerksamkeit dieser Gemeinschaft widmen können, müssen wir den Begriff der Achtung als das eigentliche Fundament der Gemeinschaft betrachten.

Schon bei der Aufstellung des Sittengesetzes gelangt Kant zur Idee der Achtung und sieht in jenem „den intellektuellen Grund" für diese. „Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, sagt Kant, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können."[2]) Wird Achtung für das Sittengesetz verlangt, so muss sie auch für den Träger des Sittengesetzes gefordert werden, die Persönlichkeit ist sogar als Subjekt des Moralgesetzes das einzige Wesen, dem Achtung zu zollen ist, da sie allein die höchste Idee der Sittlichkeit auszuwirken vermag. Wie bestimmt Kant nun aber die Achtung näher?

Wir hörten schon, dass die Achtung nur in Rücksicht auf Menschen Bedeutung habe. Kant identifiziert sie mit der „praktischen Liebe", der Christenliebe. Er unterscheidet von dieser praktischen Liebe die sogenannte „pathologische Liebe". Folgen wir Kant selbst in seiner Formulierung, um zu sehen, was er unter diesen beiden Begriffen versteht. „Die negative Wirkung aufs Gefühl (der Unannehmlichkeit) ist, sowie aller Einfluss auf dasselbe, und wie jedes Gefühl überhaupt, pathologisch."[3]) — „Vielmehr ist das sinnliche Gefühl, was allen unseren Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft, und diese Empfindung kann daher, ihres Ursprunges wegen, nicht pathologisch, sondern muss praktisch-gewirkt heissen."[4]) — Mit dieser Einteilung in pathologische und praktische Liebe trifft Kant, wie Bauch gezeigt hat,[5]) mit einer Unterscheidung Luthers zusammen.

---

1) Kant: „Kritik der praktischen Vernunft". S. 81.

2) Kant: Ebenda. S. 78.

3) Kant: a. a. O. S. 79.

4) Kant: ebenda. S. 80.

5) Vgl. hierzu und zum Folgenden: Bauch: „Luther und Kant". S. 123 ff.

Dieser trennt die sogenannte „Weltliebe", die gleich der pathologischen Liebe Kants zu setzen ist, von der sogenannten „Christenliebe", die der praktischen Liebe Kants entspricht. Unter „pathologisch" ist nun nicht etwa die krankhaft affizierte Liebe im medizinischen Sinne zu verstehen; pathologisch ist die leidende, mitfühlende Liebe. Diese pathologische Liebe Kants oder die Weltliebe Luthers kann nun nicht geboten werden; es kann mir nicht befohlen werden, meine Neigungen, denn in ihnen besteht diese Liebe, diesem oder jenem zu widmen. Nietzsche hat darum recht, wenn er es für paradox hält, seine Feinde zu lieben, die man doch hassen müsse. Er hat aber nur recht, wenn er unter jener Liebe die pathologische Liebe im Sinne Kants versteht.[1])

Genau so ist es mit der Weltliebe Luthers; sie ist weder geboten noch verboten. Anders ist es jedoch mit der Christenliebe Luthers und der praktischen Liebe Kants. Diese ist überindividuell, steht über der Person als solcher und muss „von inwendig aus dem Herzen geflossen sein".[2])

Diese Liebe ist also nicht die Liebe von Person zu Person; so kann und soll sie ohne Unterschied der Person jedem gezollt werden. Die von innen geschöpfte praktische Liebe oder Achtung soll also jede Persönlichkeit als Träger des sittlichen Handelns von mir beanspruchen können, wodurch die Achtung ihrerseits wiederum eine allgemeine Wertbestimmung erhält.

Aus diesen Bestimmungen der Persönlichkeit als Subjekt des moralischen Gesetzes und Objekt der sittlichen Behandlung ergibt sich für Kant die Idee der Gemeinschaft.

---

1) Bei Nietzsche kehren sich aber — und das ist nicht uninteressant zu bemerken — Kants Begriffe von praktischer und pathologischer Liebe in den Begriffen des „gesunden Geistes" und der „kranken Vernunft" geradezu um, indem ihm gerade das, was für Kant praktisch zum Unterschiede vom Pathologischen ist, pathologisch und zwar im Sinne des Krankhaften wird. In seiner Stellung zum Christentum wird es besonders deutlich: „Das Christentum steht auch im Gegensatz zu aller geistigen Wohlgeratenheit — es kann nur die kranke Vernunft als christliche Vernunft brauchen, es nimmt die Partei alles Idiotischen, es spricht den Fluch aus gegen den „Geist", gegen die superbia des gesunden Geistes." (Umwertung aller Werte I (Antichrist) S. 289 ff. Bd. VIII der grossen Gesamtausgabe.

2) Luther: „Summa des christlichen Lebens": XIX, S. 307.

§ 2.
Die Gemeinschaft.

Hatten wir im vorigen Paragraphen gesehen, dass die Persönlichkeit allein die sittlich gute Idee auswirken kann, so erhebt sich weiterhin die Frage, wie findet das sittlich Gute durch die Persönlichkeit seine Auswirkung. Durch die Persönlichkeit als solche, die ihrerseits wiederum Achtung forderte, gelangt Kant zu dem Begriffe der Gemeinschaft, indem diese Gemeinschaft autonom wollender und handelnder Wesen es ist, in der die Persönlichkeit als Träger des sittlichen Handelns allein die Idee des Sittengesetzes verwirklichen kann. Welche Bedeutung hat bei Kant denn nun die Gemeinschaft?

Zunächst freilich verstehen wir, scheint es, unter dem Begriffe „Gemeinschaft" doch die Vereinigung aller Menschen, in die wir schon durch die Geburt, d. h. von Natur aus, eingegliedert sind und zu der wir uns darum von vornherein eben als Glieder zählen können. Wollen wir diese Gemeinschaft genauer bezeichnen, so könnten wir sie mit Kant „Naturgemeinschaft"[1]) nennen.

Ist das nun die Gemeinschaft, in der das sittlich Gute allein ausgewirkt werden soll? Im natürlichen Leben, in das wir als Menschen hineingestellt sind, haben wir Natur und Erfahrung als leitende Momente unseres Handelns. Diese konnte, wie wir schon darlegten, uns keine genügende Anweisung für unser sittliches Handeln geben. Als Naturwesen ist der Mensch weder sittlich noch unsittlich zu nennen. Eher aber, so führt Kant aus, könnte, wenn auch an sich weder sittlich noch unsittlich, dieser „Zustand" wenigstens die Veranlassung, die Auswirkung des Sittengesetzes zu verhindern, als sie zu befördern sein. Der Mensch, heisst es bei Kant, „ist nur arm (oder hält sich dafür), sofern er besorgt, dass ihn andere Menschen dafür halten, und darüber verachten möchten. Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht, und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nötig, dass diese schon als im Bösen versunken, und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, dass sie da sind, dass sie ihn umgeben, und dass sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben,

---

1) Kant: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft". VI. Bd. S. 192.

und sich einander böse zu machen. Wenn nun keine Mittel gefunden werden könnten, eine ganz eigentlich auf die Verhütung dieses Bösen und zur Beförderung des Guten im Menschen abzweckende Vereinigung als eine bestehende und sich immer ausbreitende, blos auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, welche mit vereinigten Kräften dem Bösen entgegenwirkte; so würde dieses, soviel der einzelne Mensch auch getan haben möchte, um sich der Herrschaft desselben zu entziehen, ihn doch unablässlich in der Gefahr des Rückfalls unter dieselbe erhalten."[1])

Durch die Vereinigung mit den anderen Menschen zum blossen „Naturzustande" werden wir somit zum Kampfe ums Dasein mit diesen unseren Mitmenschen hineingerissen. Auch der Kampf selbst ist nun von vornherein weder als sittlich noch als unsittlich zu bezeichnen; er wird jedoch ohne Rücksicht auf die Pflicht geführt und kann somit nach Kant, wenn auch nicht an und für sich schon böse, doch die Veranlassung zum Bösen sein. Hier gilt der Mensch dem Menschen nicht als das zum Anspruch auf Achtung berechtigte Vernunftwesen, sondern im Kampfe ums Dasein kommt alles nur darauf an, wieviel der eine dem andern zur Sicherung des natürlichen Daseins förderlich oder hinderlich ist. Dabei gilt nur die Macht des Stärkeren, der sein Recht rücksichtslos mit allen Mitteln auszunützen und geltend zu machen bemüht ist. Naturgemeinschaft ist somit nach Kant nichts anderes als Naturzustand der Gemeinschaft, der im blossen Daseinsbegriffe des Menschen begründet ist. Insofern dieser Zustand, ob er an sich weder gut noch böse ist, doch eher die Auswirkung des Guten hindert als befördert und zur Übertretung des Gesetzes eher „anreizt",[2]) wie Kant sagt, als zur Befolgung hinleitet, ist er zu überwinden. Wir müssen also die Naturgemeinschaft als solche aufgeben.

Heisst das auch: Das Leben als Grundlage dieser Gemeinschaft aufgeben? Dies führt uns zur Wertbetrachtung des Lebens an und für sich. Dem Leben als solchem dürfen wir im Gegensatze zu der materialistisch-dogmatischen Auffassung, die im Leben das höchste Gut erblickt, keinen Wert beilegen. Nur in jeder zweckvollen Betätigung liegt eine Wertbestimmung enthalten. Da nun die Persönlichkeit als Träger des sittlichen Handelns allein

1) Kant: a. a. O. S. 190.
2) Kant: a. a. O. S. 189.

die Idee des Sittengesetzes auswirken kann, sie aber doch, um diese Bestimmung auszuführen, leben muss, so hat das Leben in dieser Hinsicht Wert, darf also nicht aufgegeben werden. Sollen wir nun das Leben nicht aufgeben, so zeigt sich uns doch wiederum die Gefahr, die der Kampf im Leben mit sich bringt.

Es gibt nur eine Möglichkeit, sich dieser Gefahr zu entziehen, dadurch nämlich, dass die menschliche Gemeinschaft übergeführt wird zu einer Gemeinschaft autonom wollender und handelnder Persönlichkeiten, der Gesellschaft, die zur Grundlage die Idee hat, dass die Persönlichkeit sowohl Träger des sittlichen Handelns als auch Gegenstand der sittlichen Behandlung ist. „Die Herrschaft des guten Prinzips, sofern Menschen dazu hinwirken können, ist also, soviel wir einsehen, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlechte in ihrem Umfange sie zu beschliessen, durch die Vernunft zur Aufgabe und Pflicht gemacht wird.“ [1])

So gelangt Kant zur Idee der Gemeinschaft, in der er den „Sieg des Guten“ gewährleistet glaubt, da jedes Glied der Gemeinschaft einerseits für sich sittlich zu handeln befähigt wird, andererseits auch den Nächsten dazu befähigt weiss.

Von der Gemeinschaft in diesem Sinne sagt Kant: „Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eigenen Art nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechtes gegen sich selbst.“ [2]) So ist es nicht die einzelne Persönlichkeit, die dem sittlich Guten zur Auswirkung verhelfen soll, sondern die Gemeinschaft als solche, die, gerichtet auf die Idee des Sittlichen, allein die Gefahr des Naturzustandes abwenden und den Sieg des sittlich Guten sichern kann. Sie ist selbst nichts natürlich Gegebenes, sondern eine Aufgabe als „eine Verbindung der Menschen unter blossen Tugendgesetzen [3]) . . .

§ 3.
Das Reich der Zwecke.

Allein in der Gemeinschaft konnte, wie wir sahen, die Persönlichkeit ihre sittliche Aufgabe lösen und als Mittel und Werk-

1) Kant: a. a. O. S. 190.
2) Kant: a. a. O. S. 195.
3) Ebenda: S. 190.

zeug der Darstellung des Sittengesetzes dieses verwirklichen. Hierdurch nun wird die Persönlichkeit den anderen Persönlichkeiten der Gemeinschaft gegenüber zum Zweck: „Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht blos als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden.“ [1])

Von dieser Betrachtung aus führt uns Kant nun zur Idee des Reiches der Zwecke. Ehe wir jedoch diese Idee als solche verstehen können, müssen wir zuvor den Begriff des Zweckes, wie er sich für Kant auf seinem kritischen Standpunkte nun genauer fixiert hat, kennen lernen, sodass sich unser letzter Paragraph gliedert in die Vorfrage nach dem Begriffe des Zweckes und in die Hauptfrage nach der Idee des Reiches der Zwecke selbst.

α) *Zum Begriffe des Zweckes.*

In der praktischen Philosophie des kritischen Standpunktes hat für Kant der Begriff des Zweckes eigentlich eine mehrdeutige Bestimmung; wir können zwei Seiten in ihm unterscheiden, die der ganzen Idee vom Reiche der Zwecke ihre Bedeutung zuweisen. Kants praktische Philosophie, das sahen wir schon im ersten Teile unserer Arbeit, und das geht auch aus allen seinen ethischen Hauptschriften [2]) deutlich hervor, hatte zum Problem den Zweckbegriff, den Begriff des Sollens, dem Gesetzeskraft zugeschrieben wurde. So ist der Zweck nicht etwas Gegebenes, sondern etwas Aufgegebenes, ein Kriterium dafür, was sein soll, eine allgemeingültige Aufgabe, die sein oder geschehen soll, wie wir das vorhin gesehen haben. Diese allgemeingültige Aufgabe nennt Kant nun „Idee“. Hierdurch ist zunächst die eine Bedeutung des Zweckbegriffes bestimmt: Zwecke sind Ideen, d. h. allgemeingültige Aufgaben.

Die andere Seite des Zweckbegriffes liegt bei Kant im Begriffe der Persönlichkeit. Als Gegenstand der sittlichen Behand-

1) Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. IV. Bd. S. 276.

2) Für diese Tendenz kommen aber auch noch ganz besonders in Betracht der Aufsatz Kants: „Über Philosophie überhaupt“, der als Einleitung zur „Kritik der Urteilskraft“ gedacht war, sowie die definitive Einleitung selbst.

lung wird sie ihm in dem Sinne zum Zwecke, dass der Nächste sie nicht als Mittel brauche, sondern so behandele, als ob sie selbst ein Zweck wäre. Sie ist ihm Zweck den anderen vernünftigen Wesen gegenüber im Hinblick auf die Darstellung des Sittengesetzes. Die Persönlichkeiten als Zwecke „sind also nicht blos subjektive Zwecke, deren Existenz als Wirkung unserer Handlung für uns einen Wert hat; sondern objektive Zwecke, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar ein solcher, an dessen Statt kein anderer Zweck gesezt werden kann, dem sie blos als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall garnichts vom absoluten Werte würde angetroffen werden".[1])

So stehen sich, wie wir sehen, deutlich gegenüber die Zwecke als Ideen, die Geltung aber doch keine Existenz haben, und die Persönlichkeiten als Zwecke, denen ausdrücklich „Existenz" und „Dasein" zugesprochen wird. Wir können also im Begriffe des Zweckes bei Kant unterscheiden einerseits den Zweck als „Idee", sowie sich der Zweck für den kritischen Standpunkt bestimmt und den Zweck als „Ding" in der Persönlichkeit andererseits, die aber nur in dem Sinne Zweck ist, dass sie zweckvoll wollen und handeln kann und darum vom Zwecke als Idee den Wert und die Bedeutung für die Behandlung durch die andere Persönlichkeit empfängt.

So haben wir also zu unterscheiden die Zwecke als Ideen, die allein im eigentlichen Sinne Zwecke sind, von den Persönlichkeiten, die den Anspruch darauf machen, als Zwecke behandelt zu werden. Diese zweifache Bedeutung des Zweckbegriffes bestimmt für Kant das Reich der Zwecke selbst, in dem beide Seiten des Zweckbegriffes in einander übergreifen.

b) Das Reich der Zwecke.

Kants Begriffe vom Reiche der Zwecke liegt der zweifache Zweckbegriff eigentlich zu Grunde. „Ich verstehe aber, so sagt er, unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger

1) Kant; „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". IV. Bd. S. 277.

Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke, gedacht werden können."[1])

Diese Definition ist sehr lehrreich. Aus ihr geht nämlich nicht blos deutlich hervor, dass Kant, was wir ja schon bei dem Begriffe des Zweckes sahen, auch in seinem Reiche der Zwecke den Zweck als „Ding" von dem Zwecke als „Gesetz" unterscheidet und beide auf einander bezieht, sodass diese beiden Bestimmungen des Zweckes es sind, die sein Reich der Zwecke ausmachen; es zeigt diese Definition vielmehr auch noch Folgendes: Das Zwecksystem bedeutet, sofern jetzt der Zweck als Idee in Betracht kommt, ein Mannigfaltiges von Gesetzen, die sich ihm in „systematischer Verknüpfung" zusammenschliessen sollen.

Sonach haben wir es nicht nur mit dem sittlichen Zwecke oder der Autonomie als einzigem Zweck zu tun, wie man bisweilen das Reich der Zwecke verstanden hat,[2]) sondern noch mit einer Reihe von Zwecken, die gemeinsam mit der Idee des Sittlichen das Reich der Zwecke bestimmen.

Es fragt sich nun noch, welches diese Zwecke ausser der Idee des Sittlichen sind, die das Reich der Zwecke konstituieren.

Um diesen Zusammenhang zu verstehen, bestimmt Kant zunächst ganz allgemein, dass das Reich der Zwecke für seine Darstellung fordere die „Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als allgemein gesetzgebendes Wollen". „Dieser uns mögliche Wille in der Idee" ist ihm nicht nur, wie wir schon sahen, der „eigentliche Gegenstand der Achtung", sondern er bezeichnet ihm auch die „Fähigkeit der Menschheit . . ., allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich unterworfen zu sein".[3]) Diese „Fähigkeit" heisst bei Kant nun „Freiheit" als „Eigenschaft zugleich aller vernünftigen Wesen", „das einzige ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht".[4]) Die Ideen von Freiheit und Recht haben hierin ihren logischen Ursprung. Denn freie Selbst-

1) Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". IV. Bd. S. 281.
2) Vgl. Messer: „Kants Ethik" S. 48 ff.; Koppelmann: „Die Ethik Kants" S. 34 ff.
3) Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". IV. Bd. S. 288.
4) Kant: „Die Metaphysik der Sitten" (Rechtslehre). VII. Bd. S. 34.

bestimmung ist so als unbedingtes Recht für jede Persönlichkeit postuliert. „Weh' aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte."[1])

Die Freiheit ist also nicht Freiheit vom Handeln, das wäre das Gegenteil von dem, was wir zweckvoll nennen, sondern Freiheit zu zweckvollem Handeln für die zur Gemeinschaft umschlossenen Persönlichkeiten.

Da nun diese Freiheit aber nicht willkürlich, sondern der Vernunft-Gesetzgebung unterworfen ist, ist fernerhin notwendig, dass die Freiheit jeder Persönlichkeit mit der der anderen zusammenbestehen muss. Mit anderen Worten: In der Gemeinschaft bedarf die Wirksamkeit der freien Persönlichkeit im Zusammenschluss mit der Freiheit der anderen einer Regelung.

Nun erhebt sich die Frage, nach welchem Prinzip diese Regelung zu vollziehen ist. Kant selbst hat schon dieses Prinzip uns angedeutet, als er den Begriff der Freiheit bestimmte „als das einzige ursprüngliche, jedem vernünftigen Wesen kraft seiner Menschheit zustehende Recht". „Das Recht" aber ist ihm „der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann".[2]) Es ist also die Idee des Rechtes, d. h. der Rechtszweck, der im Reiche der Zwecke dadurch seine Stelle erhält, indem er hier die Regelung so vollzieht, dass „die Willkür des einen mit der des andern vereinigt werden kann".

Dieses leistet er durch besondere „Gesetze der Freiheit". „Diese Gesetze der Freiheit heissen, zum Unterschiede von Naturgesetzen, moralisch. Sofern sie nur auf blosse äussere Handlungen und deren Gesetzmässigkeit gehen, heissen sie juridisch; fordern sie aber auch, dass sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: Die Übereinstimmung mit den ersteren ist die „Legalität", die mit den zweiten die „Moralität" der Handlung."[3])

So unterscheiden wir mit Kant — und das macht die Idee des Reiches der Zwecke besonders deutlich — nicht nur die

1) Kant: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft". VI. Bd. S. 193.

2) Kant: „Die Metaphysik der Sitten" (Rechtslehre). VII. Bd. S. 271.

3) Kant: Ebenda. S. 11.

moralische Gesetzgebung von der Naturgesetzlichkeit, sondern in jener wieder die juridische Gesetzgebung einerseits und die eigentlich ethische Gesetzgebung andererseits. „Alle Gesetzgebung also, sie mag auch in Ansehung der Handlung, die sie zur Pflicht macht, mit der andern übereinkommen, z. B. die Handlungen mögen in allen Fällen äussere sein, kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Gesetze mit einschliesst, mithin auch andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht selbst zulässt, ist juridisch.“ [1])

Gerät hier nicht die Selbstbestimmung mit der Pflicht in Widerspruch? Ihn löst Kant selbst einfach und klar. „Aber sich selbst einen Zweck zu setzen, der zugleich Pflicht ist, ist kein Widerspruch, weil ich da mich selbst zwinge, welches mit der Freiheit gar wohl zusammenbesteht.“ [2])

Dieser Zweck, der zugleich Pflicht ist, kann nach Kant „Tugendpflicht“ [3]) genannt werden.

Kant weist diesem Tugendbegriffe, der „auf freiem Selbstzwange allein beruht“, eine höhere Bedeutung zu wie der „Rechtspflicht“, zu der ein „äusserer Zwang moralisch-notwendig ist“.[4]) „Denn Handlungen blos darum, weil es Pflichten sind, ausüben, und den Grundsatz der Pflicht selbst, woher sie auch kommen, zur hinreichenden Triebfeder der Willkür zu machen, ist das Eigentümliche der ethischen Gesetzgebung.“ [5])

So geht im Reiche der Zwecke der Rechtszweck aus dem ethischen Zwecke selbst hervor. Da ja der kategorische Imperativ nur das Handeln aus Pflicht mit „Hintansetzung aller Neigungen“ fordert, so bleibt hier die ethische Gesetzgebung die oberste, da die juridische Gesetzgebung zwar „Legalität“ aber nicht „Moralität“ beanspruchen darf.

Es zeigt sich also, dass es der Rechtszweck ist, nach dem der sittliche Zweck selbst darzustellen ist. Von diesem sittlichen Zwecke, der Autonomie, haben wir schon im ersten Teile unserer Arbeit gehandelt. Kant weist ihm im Reiche der Zwecke die

1) Kant: Ebenda. S. 16.
2) Kant: a. a. O. S. 185.
3) Ebenda: S. 186.
4) Ebenda: S. 186.
5) Ebenda: S. 18.

Zentralstellung zu. Der Rechtszweck regelt mit der Regelung der Freiheit die Beziehungen der Persönlichkeiten überhaupt zu einander, sodass von ihm aus die Gemeinschaftsaufgaben erwachsen.

„Die höchsten Zwecke aber sind die der Moralität, und diese kann uns nur reine Vernunft zu erkennen geben.“ [1])

Aber dieser ethische Zweck und der vorhin besprochene Rechtszweck allein bilden noch nicht das ganze Reich der Zwecke. Aus der einfachen Überlegung heraus, dass doch die Zwecke als solche, ehe ich sie befolgen und ihnen gemäss handeln kann, wie Kant soeben selbst gesagt hat, erkannt werden müssen, gelangen wir zu dem Erkenntniszweck.

„Zwecke haben eine gerade Beziehung auf Vernunft, sie mag nun eine fremde oder unsere eigene sein. Allein um sie auch in fremde Vernunft zu setzen, müssen wir unsere eigene wenigstens als ein Analogon derselben zum Grunde legen, weil sie ohne dieselbe garnicht vorgestellt werden kann.“ [2])

So ist der Erkenntniszweck als solcher für die Erkenntnis der Zwecke überhaupt unbedingt notwendig, und wir können ihm im Reiche der Zwecke die logisch primäre Stelle geben, weil ich doch erst die Zwecke als solche erkannt haben muss, ehe ich sie befolgen kann.[3])

Den Primat über den Erkenntnis- oder theoretischen Zweck hat dann doch der sittliche Zweck, der der praktischen Vernunft zugeteilt wird; denn der Erkenntniszweck gibt mir doch nichts weiter als die Erkenntnis selbst des Zweckes als solchen und damit auch des sittlichen Zweckes, während die praktische Vernunft, das sittliche Wollen, sich auf die Realisierung aller Zwecke, mithin auch des Erkenntniszweckes richten kann.

Es ist somit der sittliche Zweck die praktische Voraussetzung für den Erkenntniszweck, während dieser die logische Voraussetzung für den sittlichen Zweck ist, insofern sich der Wille auch auf das Erkennen richten muss. Hierdurch eröffnet sich eine historisch interessante Perspektive, die es verstehen lässt,

---

1) Kant: „Kritik der reinen Vernunft“. (Methodenlehre.) III. Bd. S. 258.

2) Kant: „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie“. IV. Bd. S. 494.

3) Vgl. zum Folgenden Bauch: „Ethik“ S. 256 ff. und „Über den Begriff der Geisteskultur“ (in „Religion und Geisteskultur“ I, S. 148 ff.).

wie die Nachfolger Kants, besonders Fichte, konsequenterweise zwar der praktischen Vernunft den Primat über die theoretische geben konnten, wie aber die theoretische Philosophie (dies geschieht in Fichtes „Wissenschaftslehre") zur Grundlage aller Philosophie, also auch der praktischen, wurde.

Diese drei Zwecke bestimmen nun für Kant das Reich der Zwecke. Der ethische Zweck, der in der Autonomie die Grundlage der gesamten praktischen Philosophie bildet, führt logisch zum Rechtszweck. Der Erkenntniszweck ferner, der die theoretische Philosophie beherrscht, war als solcher gefordert, damit Zweckerkenntnis selbst möglich wurde.

Nun vermögen wir bei Kant noch einen Zweck zu erkennen, den wir ebenfalls ins Reich der Zwecke einbeziehen können, den aber Kant nicht in einen eigentlich logischen Zusammenhang mit den anderen Zwecken gebracht hat. Er vermag sie nur durch die alte Theorie der „Seelenvermögen" mit einander in Beziehung zu setzen.

Zu ihm führt ihn die soeben erwähnte Einteilung der Philosophie überhaupt in theoretische und praktische Philosophie. Die theoretische Philosophie beschäftigt sich mit den „Naturbegriffen", oder dem Sein, Problem der praktischen Philosophie ist das Sollen. Gibt es nun zwischen diesen beiden Gebieten der Philosophie kein Verbindungsglied? Mit dieser Frage beschäftigt sich Kant eingehend in der „Kritik der Urteilskraft", in welcher er die beiden Gebiete der „Kritik der reinen Vernunft" und „Kritik der praktischen Vernunft" zu einem System zusammenfasst. „Die Naturbegriffe, welche den Grund zu allem theoretischen Erkenntnis a priori enthalten, beruheten auf der Gesetzgebung des Verstandes. Der Freiheitsbegriff, der den Grund zu allen sinnlichunbedingten praktischen Vorschriften a priori enthielt, beruhete auf der Gesetzgebung der Vernunft."[1]) Hiermit präzisiert sich für Kant die Fragestellung dahin: Gibt es ein „Bindeglied" zwischen Verstand und Vernunft? Dieses findet er in der Urteilskraft.

„Allein in der Familie der oberen Erkenntnisvermögen gibt es doch noch ein Bindeglied zwischen dem Verstande und der Vernunft: Dieses ist die Urteilskraft."[2]) Diese Ansicht gründet Kant besonders auf die Annahme, dass „alle Seelenvermögen oder

1) Kant: „Kritik der Urteilskraft". V. Bd. S. 183.
2) Ebenda.

Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: Das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen".[1]) Diese drei „Vermögen des Gemüts" führen zu folgenden Parallelen bei Kant: „Es findet sich, dass Verstand eigentümliche Prinzipien a priori für das Erkenntnisvermögen, Urteilskraft nur für das Gefühl der Lust und Unlust, Vernunft aber blos für das Begehrungsvermögen enthalte."[2])

Nachdem Kant als Prinzipien a priori dem Erkenntnisvermögen die Naturgesetzmässigkeit, dem Gefühl der Lust und Unlust die Zweckmässigkeit dieser Lust und Unlust, dem Begehrungsvermögen die Zweckverbindlichkeit zugewiesen hat, sucht er also noch nach der Möglichkeit der Formen „als Produkte derselben".

Im Gesetze der Autonomie und im Erkenntniszwecke sind ihm die beiden ersteren bestimmt; aber auch das Gefühl der Lust und Unlust bedarf nach Kant einer gesetzmässigen Form. Diese ist ihm nun die Idee des Schönen, die er in seiner „Kritik der Urteilskraft" genau definiert.

„Das Schöne ist das, was ohne Begriffe, als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird."[3]) Durch diese Bestimmung trennt er das Schöne von der blossen Annehmlichkeit. „In Ansehung des Angenehmen bescheidet sich ein Jeder, dass sein Urteil, welches er auf ein Privatgefühl gründet, und wodurch er von einem Gegenstande sagt, dass er ihm gefalle, sich auch blos auf seine Person einschränke."[4]) Mit dem Schönen jedoch verhält es sich anders. Jeder „urteilt nicht blos für sich, sondern für jedermann, und spricht alsdann von der Schönheit, als wäre sie eine Eigenschaft der Dinge. Er sagt daher: Die Sache ist schön; und rechnet nicht etwa darum auf anderer Einstimmung in sein Urteil des Wohlgefallens, weil er sie mehrmalen mit dem seinigen einstimmig befunden hat, sondern fordert es von ihnen".[5]) So ist für Kant das Schöne die gesetzmässige Forderung für das Gefühl

1) Ebenda: S. 183.
2) Kant: „Über Philosophie überhaupt". VI. Bd. S. 402.
3) Kant: „Kritik der Urteilskraft". V. Bd. S. 215.
4) Kant: Ebenda. S. 216.
5) Ebenda: S. 217.

des Wohlgefallens; es findet seine zweckvolle Darstellung in der Kunst.

„Die Natur also gründet ihre Gesetzmässigkeit auf Prinzipien a priori des Verstandes als eines Erkenntnisvermögens; die Kunst richtet sich in ihrer Zweckmässigkeit a priori nach der Urteilskraft, in Beziehung aufs Gefühl der Lust und Unlust, endlich die Sitten (als Produkt der Freiheit) stehen unter der Idee einer solchen Form der Zweckmässigkeit, die sich zum allgemeinen Gesetze qualifiziert, als einem Bestimmungsgrunde der Vernunft in Ansehung des Begehrungsvermögens. Die Urteile, die auf diese Art aus Prinzipien a priori entspringen, welche jedem Grundvermögen des Gesetzes eigentümlich sind, sind: theoretische, ästhetische und praktische Urteile.“[1])

So können wir in der Philosophie als solcher eine Dreiteilung in theoretische, praktische und ästhetische wahrnehmen, die dem System des Reiches der Zwecke, soweit wir es bisher kennen gelernt haben, entspricht. Das „theoretische Urteil“ entspricht dem Gebiete des theoretischen Zweckes oder des Erkenntniszweckes, das „praktische Urteil“ dem Gebiete des praktischen, d. h. dem eigentlich ethischen und juridischen Zwecke, sodass für Kant noch eine Zweckparallele zu dem „ästhetischen Urteil“ übrig bleibt, die er in der Kunst findet. Es sind somit die Erkenntnis, die Sittlichkeit mit dem Recht und die Kunst die Bestimmungen, die sein Reich der Zwecke umspannt.

Hierdurch wird auch die Übereinstimung des Systems der Zwecke mit der Einteilung der Philosophie gewahrt, insofern als nun der ästhetische Zweck dem ästhetischen Urteile entspricht.

So erschliesst sich uns allmählich das ganze Reich der Zwecke. In ihm bildete der ethische Zweck, die Autonomie, als Zentralzweck das eigentliche Fundament, auf dem der Rechtszweck seine logische Basis erhalten hat. Der Erkenntniszweck als solcher ergab sich aus der Überlegung heraus, dass Zwecke, ehe sie befolgt werden können, doch als solche erkannt werden mussten. Mithin konnten wir ihm die logisch primäre Stellung im Reiche der Zwecke geben.

Während so zwischen dem ethischen Zwecke, dem Rechtszwecke und dem Erkenntniszwecke ein logischer Zusammenhang hergestellt ist, steht der ästhetische Zweck mit den anderen

1) Kant: „Über Philosophie überhaupt“. VI. Bd. S. 403.

Zwecken nicht in logischer Verbindung. Kant hat ihn zwar in sein Reich der Zwecke einzugliedern versucht, indem er ihn als Bindeglied zwischen den Erkenntniszweck und den sittlichen Zweck stellte in Analogie zu dem ästhetischen Urteile in der Einteilung der Philosophie; doch ist es in der Tat nur eine Analogie. Überdies ist das Prinzip der Einteilung der Philosophie, nach welcher Kant dem ästhetischen Urteile seine Stellung zwischen dem theoretischen und praktischen Urteile zuweist, nicht logisch, sondern nur psychologisch. Kant beruft sich hierbei auf die alte Einteilung der Gemütsvermögen. Trotzdem ist es von höchster Bedeutung, dass hier überhaupt ein Zusammenhang aufgedeckt wird.

Aus der Regelung der Freiheit und der Beziehungen der Persönlichkeiten zu einander durch den Rechtszweck erwachsen nun die Gemeinschaftsaufgaben. Der Rechtszweck war es ja, nach dem die anderen Zwecke dargestellt werden sollten. Sittlichkeit, Recht, Gemeinschaft, Erkenntnis, Kunst bedeuten mithin besondere Zweckbestimmungen, die unbedingt als solche anerkannt werden mussten. Realisiert, d. h. verwirklicht sollen nun die Zwecke durch die Gemeinschaft werden, jedoch nicht in gleicher Weise.

Wir sehen (vgl. S. 3), welche Bedeutung die Unterscheidung von kategorischen und hypothetischen Imperativen hier wieder gewinnt, von denen ersteren allgemeine Anerkennungs- und Realisierungsnotwendigkeit zukommt, während die letzteren nur allgemeine Anerkennungsnotwendigkeit beanspruchen können, aber doch nicht von allen Gliedern der Gemeinschaft in gleicher Weise werden realisiert werden können.

Von allen Zwecken kann allein der sittliche Zweck in der Form des reinen Willens in gleicher Weise dargestellt werden. „Im Gegensatz zu solchen Einmaligkeitswerten hat gerade der kategorische Imperativ etwas auszudrücken, das immer und überall, von jedem geleistet, also nicht blos anerkannt, sondern auch allgemein realisiert werden soll, das also auch muss wiederholt werden können.“ [1])

Hierdurch unterscheidet sich der sittliche Zweck von den anderen Zwecken, z. B. von dem Erkenntniszwecke und dem ästhetischen Zwecke, bei denen es sogar eine Ungereimtheit wäre, allgemeine Realisierungsnotwendigkeit zu fordern; kann doch jede

1) Bauch: „Schiller und die Idee der Freiheit“; Kantstudien Bd. X, S. 366.

positive Leistung eines Denkers oder Künstlers nie eine blosse Wiederholung anderer Leistungen sein. Zwischen dem Erkenntniszwecke und dem ästhetischen Zwecke macht sich ebenfalls noch ein besonderer Unterschied bemerkbar, den Kant in folgenden Worten zum Ausdruck bringt: „Aber von einer subjektiven allgemeinen Gültigkeit, d. i. der ästhetischen, die auf keinem Begriffe beruht, lässt sich nicht auf die logische schliessen; weil jene Art Urteile garnicht auf das Objekt geht. Eben darum aber muss auch die ästhetische Allgemeinheit, die diesem Urteile beigelegt wird, von besonderer Art sein, weil sich das Prädikat der Schönheit nicht mit dem Begriffe des Objekts, in seiner ganzen logischen Sphäre betrachtet, verknüpft, und doch ebendasselbe über die ganze Sphäre des Urteilenden ausdehnt.“ [1])

Wechselt nun auch bei den Zwecken die Darstellung der Zwecke selbst, so bleibt doch der Zweck selbst eine ewige Idee. Auch der sittliche Zweck kann von den Maximen nicht gleiche Handlungen fordern, die es überhaupt nicht gibt, sondern nur gleiches Wollen als Grundgesetz für alle Handlungen postulieren.

Dadurch, dass nun der sittliche Zweck allgemeine Anerkennungs- und Realisierungsnotwendigkeit fordert, die eben nur den reinen Willen betraf, dieser aber sich nunmehr auf das ganze Reich der Zwecke richten kann, so hat sich uns im Reiche der Zwecke selbst der systematische Zusammenhang offenbart, in dem diese Idee mit dem Autonomieprinzip steht. Nur auf diesen Zusammenhang kam es uns hier an.

So wenig innerhalb des Reiches der Zwecke von Kant auch schon ein vollkommener logischer Ausgleich erreicht sein mag — die Arbeit der grossen nachkantischen Systembildungen hat hier nicht wenig fortzubilden gehabt und war keineswegs eine vergebliche —, so liegt in dem Verhältnis des Autonomieprinzips und der Idee eines Reiches der Zwecke doch überhaupt die bedeutsame Verbindung von ethischem Sozialismus und ethischem Individualismus vor. Beide hatten als einander ausschliessende Gegensätze bis zu Kant die Geschichte der Ethik beherrscht.

In Kants praktischer Philosophie finden sie ihre Synthese. Das Prinzip der kritischen Ethik bedeutet ebensowohl die Selbst-

1) Kant: „Kritik der Urteilskraft“. V. Bd. S. 219.

bestimmung des vernünftigen Individuums, wie es dieses in Beziehung zur Gemeinschaft bringt. Das Autonomiegesetz Kants an und für sich ist nur auf der einen Seite Prinzip der Selbstbestimmung des Vernunftwesens, andererseits führt es weiter über sich hinaus zur Idee des Reiches der Zwecke und der durch dieses umschlossenen Vernunftgemeinschaft.

Lebenslauf.

Ich, Gustav Wilhelm Kurt Bache, evangelischer Konfession, Preusse, wurde am 10. Juni 1883 zu Berlin geboren. Zuerst besuchte ich das Königstädtische Gymnasium zu Berlin, alsdann das Königliche Friedrich Wilhelms-Gymnasium zu Posen, wo ich am 19. Februar 1903 das Zeugnis der Reife erhielt. Hierauf bezog ich die Universität zu Breslau und widmete mich daselbst 2 Semester dem Studium der klassischen Philologie. Im S. S. 1904 ging ich nach Halle a. S., um mich neben dem Studium der Altphilologie besonders mit der Philosophie zu beschäftigen.

Als Dozenten und Lehrern fühle ich mich in Breslau den Herren:

Cichorius, Förster, Norden, Skutsch,

in Halle den Herren:

Aall, Abert, Bauch, Consbruch, Droysen, Ebbinghaus, Fries, Ihm, Muff, Niese, Riehl, Robert, Schwarz, Vaihinger, Wilcken, Wissowa, Uphues

zu Dank verpflichtet.

Besonderen Dank aber schulde ich Herrn Privatdozent Dr. Bauch, der mir die Anregung zu dieser Dissertation gegeben und bei der Durchführung mit gütigem Rate zur Seite gestanden hat, sowie Herrn Professor Dr. Ebbinghaus, der mich ebenfalls mit seinem Rate freundlichst unterstützte.